الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان –

كلية الآداب و العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية

قسم الثقافة الشعبية

أطروحة دكتوراه في الأنثروبولوجيا

" الطلبه " بين الذهنية السحرية و المرجعية الدينية

إعداد الطالب : طواهري ميلود تحت إشراف: أ.د. عبد الجليل مرتاض

أعضاء لجنة المناقشة

أ.د. محمد سعيدي رئيسا جامعة تلمسان

أ.د. عبد الجليل مرتاض مشرفا مقررا جامعة تلمسان

أ.د. موسوني محمد عضوا جامعة تلمسان

أ.د. حمداوي المأمون عضوا جامعة مستغانم

أ.د. بوزيد بومدين عضوا جامعة وهران

أ.د. يزلي عمار عضوا جامعة وهران

السنة الجامعية: 2008 - 2009

مقدمـــة

يعد موضوع بحثنا من المواضع الهامة في حقل الدراسات الانثروبولوجية خاصة و انه يتناول ظاهرة " الطلبه " في تموقعها بين الذهنية السحرية و المرجعية الدينية

إن موضوع بحثنا يندرج في مجال المعتقدات الشعبية التي تدل على مجموعة معارف وتصورات شعبية، تلك المعتقدات التي يؤمن بها الناس و هي تتعلق بالعالم الخارجي أو العالم فوق الطبيعي و التي تعبر عن نظرة معينة للكون cosmogonie .

تتسم هذه المعتقدات بخصائص تميزها عن سائر الأنواع الشعبية الأخرى؛ فهي من جهة أصعب في التناول وأشق في الدراسة لأنها باطنة في صدور الناس وهي لا تلقن من طرف آخرين ولكنها تتشكل بصعوبة على خلاف اللهجة مثلا المنطوقة والمكتوبة و هي من جهة أخرى تتطلب وجود مجتمع يتفق على رموزها . فإذا كان اللباس الشعبي وأدوات الزينة عناصر ثقافية تستمد قيمتها من إظهارها للناس، فللعادات الشّعبية لا بد لها من أن تمارس فتبرز بالضرورة إلى الملأ ؛ و هي مع تمكنها في أعماق النفس الإنسانية ليست حكرا على منطقة دون أخرى حتى و إن تنوعت فهي معروفة في الأرياف و الحواضر، يمارسها الأميون و المثقفون.

و تتجلى هذه المعتقدات في نسق من الأفكار والأحاسيس التي تحرك النّاس إزاء الظواهر الطّبيعية كالليل و الشمس والقمر الخ، وفي تصوراتهم حول أسرار بعض الظواهر النفسية كالأحلام والحظ والعين والاطلاع على المستقبل بأنواعه ووسائله . و هي بذلك ظواهر ثقافية متشابهة و متواجدة في مختلف أنحاء العالم وهي راجعة إلى بعض العمليات الثقافية كالتقارب و الانتشار . و نضيف إلى كل هذا فكرة الأرواح و الشياطين و القدّيسين و « الفتش»، و كذلك الطلسم والحجاب والحرز التي يحررها « الطالب»وهو قلب اهتمامنا.

تدخل ظاهرة الطالب في إطار الممارسات السحرية الدينية المنتشرة بصورة ملفتة للانتباه في القطر الجزائري حيث نجدها في كل ربوعه، كما أنها تشكل موضوع أحاديث و زيارات و أشكال طقوسية خاصة فهي لا تمارس بمفردها و إنما تتدرج أفكار و ممارسات أخرى معها لتشكل ما يمكننا أن نسميه نسقا دينيا سحريا يجب كشف عناصره .

الإشكالية

و إذا كان السحر قد نال من الاهتمام ما شكل لوحده تراثا في الثقافة العربية الإسلامية و في العلوم الاجتماعية الغربية فإننا، و في حدود اطلاعنا، لم نهتد إلى مؤلف يتناول حصرا وبصفة نسقية ظاهرة الطالب، فلم يهتدي الدارسون إلى هذه الدراسة باعتبار المسألة من العادات الشعبية التي اندست و اندرجت في مضمون العقائد والطقوس الإسلامية أو المنسوبة لها في الشمال الإفريقي.

فإذا كان العديد من المؤلفات و الأبحاث قد دونت الجوانب المختلفة المرتبطة بهذه الظاهرة في بلاد المغرب العربي حيث هناك إجماع على أن المعتقدات السحرية هي من بقايا وثنية و تأثيرات خارجية لثقافات عرفتها هذه البلاد، فهناك وجه من هذه الظاهرة لم يحظى بعناية الباحثين إلا قليلا رغم أهميته الفائقة فلم نعثر على دراسة عميقة و مستقلة حول الموضوع نريد بهذا دراسة الآليات التي تحرك هذه الظاهرة و سر تواصلها و بقائها على الرغم من التطورات التي عرفتها هذه المنطقة و بالأخص الجزائر في شتى المجالات. و هنا تتبادر لنا مجموعة من التساؤلا ت و التي سترتسم الخطوط العريضة للإشكالية:

ما سر بقاء ظاهرة ألطلبه في المجتمع الجزائري بل و توسعها حتى أصبحنا نقرأ عنها في وسائل الإعلام؟ فهل يرجع ذلك إلى ترسخ العادات والتقاليد أو إلى الوازع الديني قد يمثل الطالب عنصرا منه أو إلى عامل أخر أم هل في ذلك حس عملي يدفع الزبون إلى استعمال الطالب حتى ينسجم مع ما ينتظر المجتمع منه وبالتالي يستجيب لمتطلبات النسق الثقافي؟

كما يمكننا أن نتساءل عن ما إذا كان «"الطالب»" يشكل ظاهرة ذات بعد ديني و معرفي واقتصادي و سوسيولوجي أم هي عبارة عن تركيب عقائدي أصيل أين يختلط الديني بصفة حميمية مع مجموع الحياة الاجتماعية؟ أم إذا كان عنصرا ثقافيا يكشف لنا التقسيم الاجتماعي للجنس، ليس لأن الدين عند المرأة يختلف في جوهره عن الدين عند الرجل، و لكن لأنها تستعمل رمزية مغايرة، وبناء على دلك يمكننا من قراءة التنظيم الاجتماعي؟ و إن كان واجبا على الإثنولوجيا أن لا تتوقف عند الاهتمام بالدين على مستوى مذهبية الباطنية فقط لأن الدين الشعبي وإن اتسم بعدم الاتساق و تارة التناقض، فهذا لا يقلل من أهميته.

و بناء على ما سبق، يمكننا التوجه نحو النظم التي يخضع لها الطالب، فهل هي نظم طرقية أو

نظم المداواة الدينية أو تموقع للطالب في بنية تعارض بين التعبدية و التعزيم أو الرقية أم هو إعادة تأويل الزمن الخطي الذي تعيشه الحضارة من خلال الزمن الدوري؟

و قد تجتذبنا الإثنولوجيا القانونية حين نستفسر عن إمكانية اعتبار الطالب معرِّف للقانون إذا سلمنا بوجوده، ليس عند وجود عقوبة تقرها محكمة افتراضية ولكن عندما يعترف المجتمع، عرفيا بالطبع، لشخص بمشروعية استعماله الإكراه البدني ضد أو لصالح احد أفراد هذا المجتمع؟

و يمكننا أيضا أن نسأل عن ما إذا كان الطالب يشكل نسقا و بالتالي إيجاد تفسير لذلك ليس في النسق نفسه فحسب، و لكن بالخصوص في العلاقة التي يقيمها مع محيطه أم هو نشاط في قيمته مؤسس على اعتقاد باطني غير مشروع لسلوك و بمعنى آخر هل هناك مبررات حسنة.

و قد تطول قائمة الأسئلة و هذا إن دل على شيء فإنما يدل على تشعب و تعقيد المسألة إذ أنها تمس جوانب متعددة.

أسباب اختيار الموضوع

الأهمية العلمية للموضوع:

إن بحثنا هذا محاولة قراءة في التصور و الاستعمال الشعبيين للمقدس من خلال شخصية الطالب و ذلك من أجل توضيح الترابط الموجود بين الالتجاء إلى خدمات هذا الشخص والتمثل الشعبي للمقدس.

و يستمد الموضوع أهميته أيضا من انه يمكننا من تسليط الضوء على جوانب ظل يحوم حولها الغموض في فهم هذه الظاهرة و تفسير سلوك الناس على أنها من الآثار المنحرفة التي تولدها ظاهرة أخرى (و هي ظاهرة الأولياء و المرابطين) و من ثمة إبراز عناصر تفيد البحث في العلوم الاجتماعية من خلال التناول الأنثروبولوجي الذي يسمح بتجاوز الحدود الإبستمولوجية لمختلف الاختصاصات إذا ما أخذنا بعين الاعتبار تدخل جوانب عديدة و مختلفة في هذه الظاهرة.

إن اختيارنا الولوج في عالم « الطلبه » مبعثه كذلك تلك الرغبة في الكشف عن هذا العالم وما يطرحه من مفارقات خاصة لتموقعه في الواقع اليومي بين السحر والدين وهذا ما لمسناه من خلال المعايشة الميدانية حيث تبين لنا اضطرابا في المواقف. فمن جهة يرفض الكثير من النّاس هذه المعتقدات لعدم ارتكازها على أسس دينية أو منطقية بل و يعتبرون اللجوء إلى

خدمات « الطالب» تصرفا لا أخلاقي؛ فعلى سبيل المثال تتناعت النّسوة في خصامهن بهذا العمل أو بصفة الساحرة للدّلالة على تعاطي السّحر ، ومن جهة أخرى يظهر لنا الواقع حقيقة ثانية وه ي إقبال الناس على خدمات « الطالب » لتحقيق أغراض مختلفة كالمداواة من أمراض شتى و تشجيع زواج غير مرغوب فيه و الوقوف وراء طلاق وبصفة عامة كل ما يتعلق بالعملية الجنسية كمعلية يضبطها المجتمع لإنتاج و تسيير الجسم لإعادة إنتاج ذاته.

و من **الدوافع الموضوعية** إلى وجهتنا إلى هذا الموضوع الرغبة في تأسيس نظرة علمية في تناول هذه الظاهرة الاجتماعية دون الوقوع في تأويلات تتسم بالذاتية من جهة و الحرص على إقامة تلك القطيعة الابستمولوجية مع الأفكار المسبقة حتى نصل إلى إنتاج خطاب من منظور انثروبولوجي حول هذه الظاهرة، فاهتمامنا هنا هو فهم لماذا يلتجأ الناس إلى الطالب عوض الحكم على هذا التصرف بمعايير أخلاقية و التي ليست من اختصاصنا. إن اختيار موضوع بحث ليس بالأمر الهين ذلك انه تجتذبنا أحداث الواقع أي ما هو ظرفي و من ثمة حرصنا على تناول موضوع ذا طابع بنائي لأننا نطلق من كونه مرتبط ببنية فكرية و ببنية اجتماعية.

يعتبر هذا الموضوع من مواضيع الساعة و الذي يجب التطرق إليه خصوصا ونحن نشهد رجوعا قوي لهذا النوع من الممارسات حتى و إن لم يكن على الشكل المعروف في المجتمع الجزائري بل و أكثر من ذلك أصبح هذا العالم معروضا على قنوات تلفزيونية فضائية اختصت في هذا المجال مع إدخال تقنيات التسويق و جعلت من كل ذلك سوقا بالمعنى التام الكلمة، و عليه يمثل هذا الرجوع سلوكا سيكو اجتماعي وبالتالي موضوعا مهما بالنسبة لعلم الاجتماع و الأنثروبولوجيا .

و أما الأسباب **الذاتية** التي دفعتنا لاختيار هذا الموضوع هو الميل الشخصي لما يمس من قريب أو بعيد بهذه الموضوعات الأنثروبولوجية لعل نجد في ذلك الإجابة عن تساؤلات تشكلت في الصبا من جراء الحكايات و الأساطير التي تلقيناها (من خلال التنشئة الاجتماعية) عن أفراد من الأقارب و غيرهم و التي زرعت في أذهاننا صورا استعصى علينا التخلص منها والمتمثلة خاصة في بعض المخاوف التي استبطناها و هي في الحقيقة تابوهات (tabou) كانت تضبط سلوكنا يستحضرها البال خاصة عند تجاوز بعض الحدود الاجتماعية أو القيام بأعمال فيها شيء من الخطورة.

كما سمحت لنا التجربة الشخصية من أن أحد التلاميذ ممن أشرفت عليهم خلال السنة الدراسية

1998/1997 يقع دائما في غيبوبة داخل القسم فيبدأ بالبكاء و يحمر وجهه حتى أنني أصبحت أتعرف على هذه الحالة مسبقا . و كان يتغيب كل يوم سبت، فلما تحدثت إليه عن سبب فقده لوعيه وكذا الغياب المتكرر ردّ علي قائلا :« إنّ جارتنا تريد بأمي سوءا فكتبت حرزا وضعته في عود أدخلته في ثقب برميل كانت أمي تعيره لها و منذ ذلك الوقت صرت « مسكونا » مملوكا لامرأة تمنعني من الدّراسة و تريد الزواج بي، و قد قيل لي أنني سأصاب بالحمق إن فعلت. جربت عدة طرق للتداوي، إنني أتغيب كل يوم سبت للذهاب لزيارة ضريح سيدي أبي مدين كما زرت أولياء آخرين بناحية عين يوسف و زناته، وفي كل مرة أقدم الذبائح، كما ذهبت إلى عدة "طلبه" فأخبرني أحدهم عن كل شيء ». لقد شكلت هذه الواقعة دافعا هاما اهتدينا به إلى الاهتمام بهذا الحقل و قد كان هذا لنا دافعا لمعرفة خبايا هذا الوسط.

و لعل الصداقة التي كانت تربطنا بالسيد أحمد لما كنا نزاول التدريس بثانوية الحنايا، بضاحية تلمسان و الذي كان بموازاة التعليم يمتهن نشاطا موازي ك «طالب» أو « فقير » هي العامل الأساسي الذي بعث فينا هذا الاهتمام، و كانت هذه الصداقة نافدة تمكنا من خلالها الإطلال على عالم «ألطلبه» و ما يدور فيه من تصورات و ممارسات، كما شكل زميلنا بالنسبة لنا مخبرا متميزا أفادنا بمعلومات كثيرة و مفيدة لبحثنا فمكننا من تلك الألفة الضرورية مع موضوع البحث و التي بدونها لا يمكننا أن نصل إلى ما هو خفي وما هو عميق.

الدراسات السابقة

لم تولي دراسة المعتقدات الشّعبية في السّحر اهتماما لشخص « الطالب » لا كفرد منعزل ذو سلوك متميز و لا ك عنصر من نسق عدا بعض الإشارات في « مقدمة» العلامة ابن خلدون إذ يتناول المسألة في الباب الخامس المتضمن تصريف من يمتازون بملكات تمكّنهم من الإطلاع على العالم «غير المرئي» و الاتصال به . يتناول ابن خلدون المسألة من وجهة الشّرعية أولا فيقارن بين خصوصيات ما يفعله أهل هذه الجماعة و سمات النبي أو من حصلت له الولاية في ارتباطه بعالم الخوارق، و في هذا الباب يقدم تأويلا نفسانيا انطلاقا من مراتب المخلوقات وتواصلها و قدرتها على الانتقال من رتبة إلى أخر ى. و أول صنف في هذه الجماعة ه م الكهانة المتميز ين بقوة المخيّلة و المهتمة بالجزئيات، فالكاهن يستعين بالكلام المسجوع المختلط بطرق الكذب، فهذا نوع منقطع . و يعرض بعد ذلك الطرق المستعملة للإطلاع على الغيب و منها الطرق المسخّرة

لرؤية بعض الأشياء في المنام أو ما يسميها بالحالومية ، ليتطرق بعد ذلك إلى الناظرين في الأجسام الشفافة كالمرايا والماء و قلوب وأكباد وعظام الحيوانات، ثم المجانين الذين يلقى على ألسنتهم كلمات من الغيب ثم النائم الميّت لأول موته المتكلم بالغيب و بعده أهل الرياضيات من المتصوفة الذين يدركون الغيب على سبيل الكرامة و يتميّزون بشغلهم للحس بالبخور فقط ثمّ بالعزائم، و تشترك هذه الأصناف في كونها إدراكا نفسانيا، ثم ينتقل بعد ذلك إلى العرّافين الذين يأخذون بالظن و التخمين، فيحدث لهم إدراك الغيب عن مفارقة اليقظة فيتكلم الواحد منهم كأنه مجبول على النطق ، و يأتي بعد ذلك المريدون من المتصوفة ، معتوهين و أشبه بالمجانين قد صحّت لهم مقامات الولاية وأحوال الصدّيقين ، ثم المنجمين المهتمين بالدلالات النجومية. و يرى ابن خلدون أنّ هذا ليس من الغيب في شيء بل إنّه ظنون حدسية و هم الذين استنبطوا صناعة «خط الرمل » و يسمون بالزهوريين (نسبة إلى كوكب الزهرة) ثم يعطي بعد ذلك تفسيرا لكلمة «أيقش »[1] والتي أعطت كلمة « أليقاش»

و يتطرق ابن خلدون في مقدمة الفصل الخامس إلى ما يسمّى « بالتربيع على الكنوز » و هي ظاهرة ترتبط بموضوعنا اشد الارتباط بموضوعنا و سنتحدث لاحقا في هذا الصدد عن شهرة المغاربة. يعرّفه ابن خلدون التربيع على الكنوز على انه «ابتغاء الأموال من الدفائن وهو معاش غير طبيعي بعكس مدارك الغيب التي ليست من الصنعة »[2] و يرجع الظاهرة إلى عامل فردي ، فالمنتحل لهذه المهنة ليس قادرا على كسب العيش بالطرق الطبيعية و بالتالي فهو انحراف في طرق الكسب أو ما نسميه العمل كما يشير الكاتب إلى أن أكثر الناس حرصا عليها المترفون من أهل الدّولة و سكان الأمصار الأكثر ترفا ، و من ثمة يتجلى هنا البعد الاجتماعي للظاهرة حيث انتشرت إقليميا و في أوساط فئة اجتماعية معيّنة، إنها ظاهرة من اختصاص أهل المغرب استقدمها «ألطلبه» إلى مصر. لقد أضحى « ألطالب» ذلك الشخص الذي يلبي حاجة اجتماعية، بل و هو مؤسسة ولّدها واقع اجتماعي معين وعليه لا يمكننا في سيّاق ابن خلدون عزل «الطالب »عن حقل المعتقدات الشعبية في السّحر والممارسات الطقوسية المرتبطة به.

أما الدراسات الغربية فإنّها ظلّت أسيرة « الفكر انية»[1] باعتبار هذا المجال مرآة لصنف معرفي

---

[1]ابن خلدون، المقدمة، دار و مكتبة الهلال، بيروت 1988 ص ص 69-70

[2] ابن خلدون، المرجع نفسه، ص 244

[1] خليل أحمد خليل المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع دار الحداثة للطباعة بيروت1984 ص 157

عرفته الإنسانية بالرغم من أن المدرسة السوسيولوجية اعتبرته نسقا يستخدم فيه عنصر بشري أي ما يعادل « الطالب » في الفضاء الثقافي المغاربي والذي يتّخذ أوجها متعددة فتارة الكاهن و تارة الساحر وتارة المداوي و تارة رجل الدين بالنسبة للعنصر الرجولي أما عند النسوة فهناك «الدرويشة» و «القزانة» و «المرابطة»، و بناء على ذلك فما هو سوى عنصر ينم عن ذهنية تعكس بنية اجتماعية .

إن النظرة المعرفية عاجزة عن أن تفسر لنا سرّ بقاء هذه الظاهرة الم تسمة باللاعقلانية أو غير المنطقية بتعبير فيلفريدو باريتو (V. Pareto)[1] و التي يميزها بعدم توافق الأهداف مع الوسائل، وعليه من حقنا أن نتساءل عن المبررات أو بالأحرى المبررات الحسنة التي تقف وراء بقاء وانتشار هذه الظاهرة في عصر غزت فيه العلوم كل مجالات الحياة ففسرت للإنسان الكثير من خبايا الوسط المحيط به و خبايا ذاته الفيزيولوجية والنفسانية ؟

من الوجهة النظرية، لا يعترف النظام الاجتماعي « بالطالب» ، لكن الواقع يُظهر ازدواجية في الموقف اتجاه هذا الشخص و معنى ذلك أنّه من الناحية الواقعية يعترف له (على الأقل عن طريق قصص يغلب عليها الطابع الأسطوري) بقدرات متعددة و خارقة تكاد تماثل المعجزة أو بالأحرى الكرامات التي اقرها الفكر الصوفي (وبالتالي بسلطان) : القدرة على الفعل، التأثير على الأفراد والأشياء والأحداث، و تأمين الحماية للأشخاص، و العائلة، و المحاصيل وشتى الخيرات من اعتداءات محتملة تصدر عن الأقارب على وجه الخصوص.

إذا سلمنا بأن « الطالب» يمثل عنصرا لنسق، فبناء على ذلك يجب التساؤل عن مكونات هذا النسق أو الوسط الذي يعطيه المصداقية الضرورية في تدخلاته والمتشكل من مجموعة تمثلات يشترك فيها مع زبائنه. و للإجابة على ذلك ركزنا بصفة خاصة على التمثلات الخاصة بالوقت و التمثلات الخاصة بالفضاء، بتعبير آخر بنية الزمن و المكان

و إذا تعرضنا للغاية من هذا النسق بمعنى آخر عن الحاجة التي يلبيها على مستوى الفرد أو المجتمع، يمكن اعتبار « الطالب» أداة أو وسيلة تؤدي وظيفة اجتماعية معيّنة، و إذا لم يكن الأمر كذلك، فهل هو إذن نتاج اجتماعي يعبّر عنه بصفة مغايرة و على هذا الأساس هل يمكننا الوصول

---

[1] V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, Genève, Droz, 1968

إلى البنية العميقة التي يعبر عنها ؟

إن « الطالب » شخصية تتعدد أوجهها، معقدة و غير واضحة، عالمة وشعبية، خاصة و عامة، تاريخية وخرافية في آن واحد و الحكايات التي تحدث عن أفعاله الخارقة كثيرة، تروى بحماسة وخوف كبير وكأنه الوحيد الذي يستطيع الوقوف بين عالم المقدس و الذي تغمره الكائنات الروحانية و عالم المدنس، عالم الواقع الاجتماعي.

و من هذه المنطلقات يمكننا اعتبار «الطالب» كمؤسسة أساسية لتفهم النظرة الشعبية للمقدس ، فمن جهة نتساءل عن ارتباطه بالعالم السحري من خلال الذهنية التي تؤسس للسحر و من جهة أخرى نتساءل عن مدى ارتباطه بالمرجعية الدينية إذا سلمنا بأن المقدس هو ما ارتبط بالدين من خلال نصوصه و طقوسه؟ إن الجواب على هذا التساؤل غير كاف ذلك لأنه يشكل عقبة بحيث يلزمنا إطار النظرة التفكيرية.

و من اجل تخطي هذه العقبة ، سوف نعتبر « الطالب » تجاوزا لنظام خلقي اجتماعي ، بعبارة أخرى هل هو مؤسسة تمكن من التوفيق بين الحس العملي و حس المقدس وبالتالي الأخلاقي ، ومتسائلين عن ما إذا لم يكن «الطالب» ذلك الساحر موظف المجتمع، غالبا مؤسس من طرفه والذي لا يجد دائما في ذاته منبع سلطانه الخاص كما كان يقول هوبير (Hubert) و موس (Mauss) [1] ؟ أم يمكننا من فهم ضرورة النزاع كلوحة خلفية في الحياة العائلية و خارجها، و «الطالب» ما هو إلا الحل المؤقت.

فرضيـــات البحث

تَعْتبر التيارات الذاتية أو الفردانية في علم الاجتماع و الأنثروبولوجيا الظاهرة الاجتماعية تعبيرا عن وعي فردي و بالتالي فهي مؤسسة على مبدأ حرية الفرد وقدرته على التأثير في محيطه الاجتماعي، وأما الموضوعية فإنها تعتبر ما يصدر عن الفاعل الاجتماعي كمرآة عاكسة للبنية الاجتماعية و منفذا لأوامرها ، و بناء على ذلك تجرنا النظرة الذاتية إلى الاهتمام بطموحات الفرد و أما الموضوعية فتؤدي بنا إلى طموحات النظام الاجتماعي أو ما يسمى بالنسق الثقافي.

لا يمكننا في هذا المقام أن نتغاضى في دراسة الظاهرة الثقافية المتمثلة في « الطالب » عن

[1] M. Mauss et H. Hubert, « *Esquisse d’une théorie générale de la magie* », L’Année sociologique 7, 1903 (Reproduit dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950).

المعتقدات و الممارسات السّحرية ذلك لأنّ مكانته مستمدة منها ، فهي الوسط الذي يغذيه، و الوجه الإجرائي له، إنه العامل و خدماته من طقوس أو قراءة أو كتابة أو مداواة يدعمها الاعتقاد في قدرته على التأثير على الأشياء.

و لا يمكن أيضا إهمال الجانب البراغماتي في دراسة ظاهرة «ألطالبه » و المعتقدات والممارسات السحرية المتعلقة بها سواء تعلق الأمر بمصلحة مادية أو رمزية و هذا ما يدفعنا إلى اعتبار هذا الحقل مسرحا لمصالح اقتصادية مادية و مصالح رمزية تمكننا من إبراز اختلال في التوازن بين طموحات الفرد و طموحات النسق الثقافي . وبناء على ذلك الرد على إ.دوتي (E.Doutté) الذي كتب بأنّ « النّساء على وجه الخصوص تتعاط الممارسات السّحرية، و مرد ذلك بصفة عامة إلى كون المرأة لا تشارك في تجارة الأشياء المقدّسة أو الممنوعة، فهي تعود إليها تحت غطاء السّحر الذي يصبح بذلك نوعا من الدّين، و لكن دين من درجة أسفل »[1] فنعارض الرأي انطلاقا من أن عالم المعتقدات و الممارسات السحرية و «الطالب» كنواة لنسق منظم متجاوبا مع البنية الاجتماعية للعائلة كإطار ثقافي للعلاقة الجنسية الموجهة لإعادة إنتاج الأجسام البشرية الضرورية لبقاء المجتمع يخصص ل لمرأة دورا فاعلا في السحر الشّعبي و دور مستهلك في سحر المختصين(سحر النخبة) الذي يمثله « الطالب»

و إذا اعتمدنا هذا الشاهد يمكننا أن نصوغ ثلاث فرضيات:

الفرضية الأولى: إذا اعتبرنا « الطالب» كنواة الذهنية السحرية فما هي إذا المكونات الأخرى لهذا الوسط و كيف و من أين يستمد سلطته ؟ و هل يتجلى من خلاله التصور الشعبي للمقدس؟

و في الفرضية الثانية: نعتبر الطالب ظاهرة وليدة ظاهرة أخرى و نريد هنا القول بأن الطالب ما هو إلا الأثر المنحرف، كما يقول أقطاب الفردانية المنهجية، لظاهرة الأولياء و المرابطين و التي هي كذلك اثر منحرف للممارسة الصوفية في بلاد المغرب العربي. فإذا كان الولي هو الوسيط الأول بين العالم المقدس و العالم الدنيوي فالطالب يشكل وسيطا ثانيا يعتمد كثيرا على الأول.

و نرى في الفرضية الثالثة أن دور « الطالب » يتجلى من خلال تبيان اختلال التوازن بين طموحات الفرد و طموحات النسق الثقافي و عليه فما أصل هذا الاختلال و ما هي نقطة التوازن؟

---

[2] E.Doutté cité par M.Y.Chaouch in *Le Hawfi poésie féminine et tradition orale au Maghreb* OPU Alger 1986 p 114.

المنهج المتبع

و أما المنهج الذي اعتمدنه فإنه يرتكز أساسا على طروحات الأنثروبولوجيا البنيوية، فنحن نهدف إذا إلى دراسة الترابطات بين ممارسة ثقافية و بنية تنظيم اجتماعي نبرزها في إطار عملي . اخترنا الأنثروبولوجيا البنيوية إطارا نظريا ذلك لأنها تبحث عن الثوابت.

وأما الإطار الإجرائي المتبع في البحث فهو المنهج الوصفي و التاريخي ، و هو عبارة عن مسار علمي ميداني نظري متكاملين فيما بينهما يتبع في دراسة تستهدف موضوعا أو ظاهرة أو جهة مجزئة في الواقع الملاحظ.

و اعتمدنا الملاحظة المباشرة بجمع بصفة أوّلية روايات وذكريات شخصية، و مقالات الجرائد ... و هي مع الاستجواب المعمّق لمخبرين متميّزين منهجية تفضل دراسة الحالة حتى نتمكن من فهم معنى تصرفات الفرد و في الوقت نفسه إضاءتها بمعرفة الظرف الاجتماعي و الثقافي الذي تسجل فيه هذه الممارسات.

4. صعوبات البحث

أتاح لنا انتماؤنا لهذا المجتمع بعض التسهيلات و شكل في ذات صعوبات، فأما **التسهيلات** مكنتنا إلى حد ما من جمع المادة وهي ناجمة عن معايشتنا لأحداث و ملاحظتنا لظواهر متعلقة بالموضوع و التي بقيت على شكل ذكريات الطفولة و ما بعدها، أحداث لحظناها في الوسط العائلي و منها ما لوحظ في حياة الحي و في الوسط المهني.

و بموازاة مع المُخبِرين الذين زودونا بقصص عن ترددهم على « ألطلبه » و تقديمهم للمبررات الحسنة التي أدّت بهم إلى ذل ك، اعتمدنا على ما أورده بعض من أفادونا بمعارفهم المتعلقة بالمعتقدات الشعبية و بعض الممارسات السحرية.

و شكلت الصداقة التي تربطنا بأحد «الطلبه» مصدر أساسي للمعلومات التي تمكنا من جمعها. و رغم كونه مخبرا متميّزا، فقد أكتفي بسرد أحداث حياته التعليمية في حفظ القرآن و ما ورد إليه عن أصحابه و طلبه آخرين و لكنه رفض ذكر الأدبيات التي يلتجأ إليها أثناء القيام بمهامه و حاولنا استخلاص ميزات التقنيات ال مستعملة من الأحاديث الطويلة و المتكررة التي كانت لنا معه . كما اعتمدنا في الصدد نفسه على طالب آخر و هو السي عبد السلام ،يقطن حي

شتوان و يشتهر بن عامة أهل الحي بتردده على المغرب و ذلك للرسكلة.

و أما **الصعوبة** فمردها إلى طبيعة الموضوع و تفسير ذلك هو أن الالتجاء إلى «ألطلبه» له وجهين، فمن جهة يعتبر ه التصور الشعبي ضروريا وقادر على تحقيق المستحيل، و من جهة أخرى يشتبه في من يعتاد زيارتهم. و عليه يعتبر الحديث في هذا المجال بحث في أسرار خاصة مما يولد تخوفا عند المستجوَب . فخلافا لما اعتقدنا في البداية، استنادا إلى العديد من الأخبار المتعلقة بقضايا السحر لم نجد في الغالب إلا صمتا.

ويكمن العائق الثاني في عدم وجود مراجع تعرضت للموضوع بصفة مختصة حيث تطرقت له من خلال النظر في المعتقدات السحرية ذلك لأنّه ليس بالطرف الوحيد في هذا المحيط و لأن هذه المعتقدات و الممارسات توجد على شكل مجموعة معارف خاصة عند النّساء و متعلقة بمختلف مراحل دورة الحياة.

و لم توهن هذه الصعوبات من عزيمتنا و الإصرار على مواصلة البحث حيث أنها ذللت بفضل إرشادات و توجيهات أستاذي المشرف: **الأستاذ الدكتور عبد الجليل مرتاض** والتي كان يسديها عند الضرورة.

5. تقسيم البحث

إن طبيعة الموضوع المدروس فرضت علينا تقسيم البحث الى خمسة فصول، بعد التقديم و ذكر أسباب اختيار الموضوع، و أهم ما يتعلق بالموضوع، لخصنا ما ذكره ابن خلدون في مقدمته مبرزين ما يبدو جديدا في الموضوع في الصيغة التي نتناوله بها. ثم صغنا إشكالية عامة تعقبها تقنيات البحث وأوردنا الإطار النظري الذي التزمنا به، فانتهينا إلى تعريف المصطلحات.

و قد رتبت الفصول الخمسة بحسب المضمون و الفرضيات المقدمة على النحو التالي: خصصنا الأول و الثاني و الثالث لتبيان العناصر المكونة لنسق التمثلات السحرية نظرا لأهمية العنصر الزمني و العنصر المكاني في نجاح العمليات السحرية فخصصنا فصلا لكل واحد منهما: تطرقنا في الأول إلى تمثل الزمن كونه عنصر من عناصر الذهنية السحرية، و في الثاني إلى تمثل الفضاء فربطناه بفكرة الجن. و إن كانت أضرحة الأولياء تعتبر فضاء مقدسا يمكن إدراجه في الفصل الثاني إلا أننا تناولنا الظاهرة في فصل خاص حتى نبين كيف أن الممارسات الصوفية، وبالخصوص الزوايا ولدت فكرة الأولياء و التي أفرزت بدورها ظاهرة الطالب التي نعتبرها أثر

منحرف. وتعرضنا في الفصل الرابع إلى قراءة الطالع أو الكهانة أي كل ما يتعلق باستشراف المستقبل. و لما كان « الطالب» متواجدا على شكل خيط أفقي في جميع عناصر البحث ارتأينا أن نخصه بالفصل الخامس فتناولنا تكوينه ثم وظائفه المختلفة، كمداوٍ ثم كمتدخلٍ في تسيير العملية الجنسية التي تأطرها العائلة و التي يظهر فيها النزاع كلوحة خلفية.

مدخل: تحديد المفاهيم الأساسية للدراسة

أ- " ألطلبه"

نميز داخل السحر الممارس في المجتمعات الإسلامية، بحسب جنس الساحر والت دريب الذي يجتازه وأنواع تدخلاته، بين نوعين: أحدهما عالم، تخضع فيه عملية التعلم لإرادة الشخص الذي يرشح نفسه للحصول على هذا الوضع الاعتباري، وتتم المسارة إما تحت إشراف شيخ (أستاذ) أو عن طريق التعلم الذاتي، بالاطلاع على المصنفات السحرية وتطبيق وصفات ها، وهذا النوع من السحر حكر على الذكور، ويشغل في تدخلاته . أما النوع الثاني، فشعبي، يمارسه الرجال والنساء على السواء. ويختلف عن سابقه أساسا في عدم استخدام الكتب، وفي كون المسارة تأخذ غالبا شكل تفاوض مع الأرواح على إثر مرض ابتدائي هو في الحقيقة انتقاء، من عالم الماوراء، للشخص الذي سيصير ساحرا.

إنه ذلك الشخص الملتزم بشروط معينة ليحقق فعالية طقوس تجعل منه عامل مؤثرا على سير أحداث الحياة الفردية و حتى الجماعية.

غالبا ما تخصص مُصنفات السحر العربي الإسلامي فصولا لتعلم السحر وشروط نجاح العمل السحري. بحسب تلك الكتب، يمكن لأي شخص أن يصير ساحرا. والتعلم يتم حسب طريقين: تلقي تكوين على يد شيخ عن طريق التقليد الشفهي؛ أو التكوين الذاتي عن طريق المصنفات السحرية.

وهو في تعلمه عليه أن يخضع لشروط عديدة عامة منها شروط نفسية؛ شروط أخلاقية ودينية؛ شروط زمانية–مكانية؛ و أخرى خاصة و هي التقنية و تتمثل في ضرورة تحكم الساحر في قواعد الكتابة، وحفظ العزيمة، وإطلاق البخور المناسبة لكل عمل، ودعوة الجن، أي صرف أهل المكان قبل الشروع في العمل ليتأتى للأرواح المكلفة بإنجاح العمل أن تحضر، والعكس بالعكس [1].

كما تنظم العائلات طقسا ليليا، يدعى «ليلة الطلبة» بمناسبة طقس جنائزي، أو عقيقة، أو زواج، أو ختان، أو رجوع من الحج و يسمى الشرق . خلال هذه الليلة، يحضر إلى المنزل جماعة من

---

[1] راجع، على سبيل المثال، المرزوقي، ***الجواهر اللماعة في إحضار ملوك الجن في الوقت والساعة*** ، بيروت، المكتبة الشعبية، (د. ت.)، ص ص. 4–10، وإبراهيم ابن الحاج، ***شموس الأنوار*** ، الدار البيضاء، (د. ن)، (د. ت.)، ص ص. 49–51، و الطوخي الفلكي، ***إغاثة المظلوم في كشف أسرار العلوم*** ، بيروت، المكتبة الشعبية، (د. ت.)، ص ص. 3–4، السيد الحسيني، ***السر الرباني في علوم الفلك والروحاني*** ، (د.م.)، مطبعة النصر، (د.ت.)، ص ص. 76–78

الطلبة («الفقهاء»)، فيصرفون الليلة، في قراءة القرآن وإمطار الحاضرين بدعوات الخير، مقابل هبات نقدية. وما يهم بالنسبة لمنظمي تلك الليلة والطلبة على السواء ليس كيفية القراءة أو ما يُقرأ، وإنما فعل القراءة وحدَه، لأنه سيكون له – في اعتقادهم – مفعولٌ سحري على حياتهم الاجتماعية، المادية، والأخلاقية. كذلك، عندما ينجو فرد ما، من الوسط نفسه، بأعجوبة من موت محقق، عقب حادثة مثلا، فإنه يقيم الليلة نفسها لكي لا يعترض الشر سبيله ثانية.

ب– الذهنية السحرية في التقاليد الأنثروبولوجية

إن الحديث عن الذهنية السحرية هو بالضرورة حديث عن التقاليد الانثروبولوجية في معالجة مشكلة السحر الذي كان موضوع النظريات الأنثروبولوجية لظهوره في تقاطع ظاهرتين مألوفتين و هما العلم و الدين، و يبدو من الوهلة الأولى أقرب للعلم منه للدين إذ يفترض السحر، من جهة، وحدة قوانين الطبيعة ويزعم التأثير عليها أو التأثير فيها بفضل معرفة هذه القوانين، شيء يجعله شبيها بعلم تطبيقي أو بتقنية؛ و من جهة أخرى، يبقى السحر من فعل أفراد مهمشين، ينظر إليهم كعباقرة أو كأشرار، و لذلك كان المتعلم الساحر بمثابة الصورة الأصلية للعالِم عوض القديس، لكن يقترب السحر من الدين إذ يستدعي أو يستحضر كائنات خفية يفترض أن لها فعالية في العالم المحسوس؛ فبقي السحر مرتبطا بنمط تفكير ديني إذ يستعمل تصورات دينية للتأثير على العالم.

انحصر المشكل في تفسير فعالية السحر احتسبتها فرضية أولى على مشعوذين مضللين ربما فرضوا تصوراتهم السحرية على المجتمع عن طريق نوع من الإيحاء المنوِّم؛ بينما خصت فرضية ثانية الأفراد بقدرة غامضة على التأثير، لكنها لم تفسر سر بقاء السحر فوجب إعطاء حل سوسيولوجي للمشكلة إذ يسمح بحل المشكلة الابستمولوجية التي يطرحها السحر لفهم سر بقاء ممارسة تزعم التأثير على الطبيعة بدون التأكد منها؟ و لذلك وجب وصف طابعه النسقي، بمعنى علاقته مع تنظيم شامل، الفكري و الاجتماعي.

هناك ثلاث ترتيبات نظرية متناسبة مع ثلاثة أنماط من النسقية المعطاة للذهنية السحرية: نسقية فكرية أو عقلية عند تايلور و فريزر، و نسقية لغوية وظرفية عند مالينفسكي (Malinowski) و ايفانس بريتشارد (Evans-Pritchard) ، ونسقية اجتماعية ورمزية عند مارسيل موس و كلود لفي– ستروس (Lévi Strauss) ؛ وعن طريق المقارنة، نرجع إلى أصل هذه المشكلة الانثروبولوجية كما

شكلها تيلور و فريزر، بادراك كيف صيغ حلّين مختلفين انطلاقا من وضد هذا الترتيب النظري الأول فيما سيسمى بالتقليد الانجليزي و التقليد الفرنسي، حينها سيتعلق الأمر بملاحظة الفارق بينهما و أثاره من اجل توضيح مصطلح الذهنية السحرية.

. التقليد التطوري

يتمثل الجهاز النظري الأول في التطورية و الخط الذي رسمته للمجتمعات: سحر، ثم دين، ثم علم، الذي اقترحه تيلور تحت تأثير التطورية و علم الجيولوجي ا عند ليال Lyell[1]: فاعتبر السحر شكل من العلم إذ يحاول التأثير على الطبيعة و لكنه علم خاطئ فتفسيراته جزئية عليها المرور بالتعميم الذي ينتجه الدين للوصول إلى علم حقيقي، فهو ذهنية تخلط بين الصِلات المثالية و الصِلات الحقيقية؛ فتخمين الساحر يستنتج من كون الديك يصيح عند طلوع الفجر فكرة انه لو صاح الديك لطلع الفجر. انه الخطأ ذاته الذي ولّد الفكر ألأحيائي [2] لكنه أنتج أفكار عامة مثل فكرة الروح. يتطرق تايلور إذن للسحر على طريقة النموذج الجيولوجي كطبقة من أخطاء و خلط أضمِرَت و لكن بإمكانها الظهور من جديد[3].

يستعمل فريزر هذا النموذج لبناء نظريته في السحر، منطلقا ليس من دراسة « الثقافة البدائية» كما فعل تيلور و لكن من لغز فقه لغوي تطرحه أسطورة القديس نيمي Nemi أين يستحيل استخلاف الملك–القديس إلا عبد فار يعود لقتله بعد تحصله على الغصن الذهبي [4]. و لتفسير هذه الأسطورة التي تقحم القدرة السحرية لنبتة في طقس تغيير الملك، يقترح فريزر نظرية عامة للسحر فيرى أن هناك مبدآن يضبطان السحر ويحكمان تداعي الأفكار في العقل البشري [5]: مبدأ

---

[1] راجع E.B. Tylor, *La civilisation primitive*, 2 vol., Paris, Reinwald, 1876-17-878 (Primitive culture. Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom, Londres, Murray, 1871)

[2] الإحيائية أو المذهب الحيوي (animisme): نظرية صاغها تايلور ، و يقصد بها أن « ينظر الإنسان إلى كل مظاهر الطبيعة حوله (حيوانات، نباتات، جماد) على أنها مليئة بالحياة الشخصية . فالأنيميزم هي الاعتقاد في وجود الأرواح في كل شيء» عن د. منال عبد المنعم جاد الله، الاتصال الثقافي، دراسة انثروبولوجية في مصر و المغرب، الإسكندرية، منشأة المعارف بالإسكندرية ، 1997، ص. 17

[3] انه مفهوم البقايا survivances التي مكنت لتيلور الشهرة. كل بحث تيلور حول "الثقافة البدائية" يحركه قلق من عودة السلوكات البدائية إلى العالم الحديث. حول هذه النقطة راجع M. Détienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981, p 46

[4] راجع J. Frazer, *Le Rameau d'or*, 4 vol., Paris, Robert Laffont, 1981-1984.

[5] يرجع كل من تيلور و فريزر إلى سيكولوجيا التداعي لدفيد هيوم D. Hume، و التي ترى أن العقل البشري يجمع الأفكار حسب مبادئ الشبه و التجاور contiguïté (و يضيف هيوم Hume لها مبدأ السبب و النتيجة). راجع : D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1983, p. 81

التشابه و مبدأ الملامسة، و بهما يصنف أنماط السحر. يضبط مبدأ التشابه سحر المحاكاة مثلا، و يتمثل في وغز ابر في دمية تمثل العدو لإيذائ ه؛ و يتمثل السحر المعدي في استعمال جزء من جسمه، مثل أظافره و شعره، حتى يحس كل الجسم بالعذاب المسلط على الجزء. يجعل فريزر، كتيلور، من السحر تداعي سيء للأفكار و لهذا السبب يصفه بـــ «الودي » بمعنى انه يقيم علاقات غير موجودة في الحقيقة بين الأشياء. و لكن عند فريزر، ليس السحر ببساطة نظرة للعالم كما عند تيلور: فله فعالية حقيقية نظرا لتدخله في طقوس السيادة في مجتمع يكون فيه الملك ساحر وجميع العلاقات بين الأشياء محكومة بمبادئ التواد، فهو ليس علم خاطئ بل له دور سياسي.

صاغت نظريات تيلور و فريزر مسألة السحر كمشكلة انثروبولوجية رافضة تفسيره باللجوء إلى كيانات خفية و بربط تنوع تطبيقاته الإمبريقية بوحدة المبادئ و هي مبادئ الفكر البشري، بالمقارنة بالدين و العلم.

أعاد لفي–ستروس تناول قانوني المحاكاة و التجاور و صياغتهما انطلاقا من التمييز بين الاستعارة و المجاز المرسل اللذان اقترحهما جاكبسون (Jakobson) [1] لكنه لم يجعل من هذه المبادئ قوانين لتداعي الأفكار و لكن حدود بنائية، أي لم يرجعها إلى تنظيم فكري فحسب و لكن أيضا إلى بنى اجتماعية. يظهر هنا كل الاختلاف بين مقاربة تيلور و فريزر الفكروية والطريقة السوسيولوجية التي تأتي مكانها. لو ربطنا السحر بظروف اجتماعية فلن يعتبر كانحراف بالنسبة لتنظيم ذهني عادي. إن الأنثروبولوجيا بتأسيسها كعلم اجتماعي، انقطعت إذن بهؤلاء المؤسسين عن البحث عن صيغة ترابط منطقي للسحر ليس في تنظيم ذهني ولكن في ظرف اجتماعي. و من هنا يمكننا رسم توجه مزدوج: فإما البحث عن ارتباط منطقي للسحر في ممارسة، بمعنى في ظرف براغماتي للتعبير élocution، و إما البحث عنه في شكل من التفكير الشامل، بمعنى في تنظيم اجتماعي للفكر و عليه يسمح هذا التناظر بفهم الاختلاف بين مقاربات مالنفسكي وايفانس–بريتشارد من جهة، و موس و لفي ستروس من جهة أخرى.

---

[1] راجع
S. Tambiah, Magic, *Science, Religion and the scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 53 و
L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss*, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 73

. التقليد الوظيفي

تتمثل طريقة مالنفسكي في وضع مسألة السحر في الميدان، بملاحظة مشاركة لأولئك الذين يشتغلون فيه. ادخل مالنفسكي الملاحظة الميدانية في الأنثروبولوجيا، خاصة بأعماله حول آهل جزر التروبرياند في المحيط الهادي توجت بكتاب حول السحر المعنون حدائق المرجان *Les jardins de corail* [1]؛ يقترح فيه نظرية إثنوغرافية للغة السحرية والمتمثلة في إعادة وضع المنطوق énoncés السحري في الظروف العملية التي تعطيه معنى، فالمشكل، في رأيه، يكمن في التمييز بين المنطوق السحري ومنطوق الحس المشترك الذي يدرج فيه. و تكمن صعوبة هذه النظرية في إعطاء معنى لكلمات ليس لها ذلك بربطها بالمنطوق الذي يغيرها، و عليه يكون مفهوم الظرف مفهوم أساسي لتأسيس هذه الملاحظة للظروف البراغماتية للتلفظ élocution.

«إن غاية السحر خيالية من وجهة نظرنا و لكن هل ذلك كاف لنعتبرها غير وجيهة من وجهة النظر الاجتماعية و الثقافية. ينتج السحر في عالم خاص به و لكنه عالم حقيقي بالنسبة للأهالي فهو يؤثر بعمق على سلوكياتها، و تبعا لذلك فهو حقيقي أيضا بالنسبة لعالم الأنثروبولوجيا. إن وضعية السحر –افهم ساحة الفعل المملوءة بالتأثيرات و التجاذب الودية و التي تقتحمها ألمانا– تشكل هذه الوضعية ظرف التعاويذ فهي من خلق معتقدات ألأهالي و هي قوة اجتماعية و ثقافية قوية جدا، و عليه يجب أن نحاول إعادة وضع المنطوق السحري في الظروف الملائمة لمعتقد ألأهالي، و البحث عن أي معلومة يمكننا استخراجها من ذلك و التي قد تساعدنا على فهم التعاويذ و توضيح الكلمات.» [2]

و مع ذلك بقي مالنفسكي يرجع إلى التقنية، فما يلاحظه بالفعل هو استعمال السحر في نشاطات موضوع اهتمام كبير و إتقان تقني عالي، مثل صناعة القوارب. إن السحر ليس بعلم خاطئ أو تقنية توهمية بل إضافة لفظية للتقنية حتى تصل مرحلة الإتقان. يجد مالنفسكي هنا تحليل شاع في عهده حول السحر كإشارة عن ضعف و تعويض للنشاط الإنساني، و يذكر هنا المرجعية إلى أعمال بياجي حول الذهنية السحرية للطفل [3] . يمد مالنفسكي التفكير إلى تحليل ألساني يستبق من

[1] B. Malinowski, *Les Jardins de Corail*, Paris, Maspero, 1974, pp 12-16
[2] B. Malinowski, Ibid, p. 215
[3] B. Malinowski, Ibid, p. 232.

خلال العديد من الجوانب نظرية أفعال المناجزة للغة عند أستين (Austin) و التي ترى في المنطوق السحري قوة و فعل في حد ذاته [1] .

يعاود مالنفسكي تناول المسألة من زاوية الدين في *Magic , Science and Other EssayS* [2] لإدراك أصل قوة المنطوق السحري، فالمشكل هو معرفة لماذا تكون بعض النشاطات التقنية موضوع منطوق سحري مثل صناعة القوارب أو زراعة القلقاس، وغير ذلك بالنسبة لنشاطات أخرى مثل زراعة الجوز الهندي ليجيب بأن المجتمع يثمن التقنيات بالسحر و يعتبرها نشاطات مقدسة.

و عليه يقود التحليل اللغوي للمنطوق السحري مالنفسكي إلى إعادة وضع السحر في ظروف استعماله، أي في تنوع النشاطات التقنية و تثمينها، متخليا عن المخطط التطوري و مبينا كيف يشكل السحر و العلم و الدين ثلاثة عناصر تشتغل داخل كل مجتمع كاستجابة لحجات بشرية عامة. لكن هذه النظرة للطبيعة البشرية تؤدي به إلى وضع السحر أكثر من جهة النشاط التقني، في منظور نفعي سينتقده لفي–ستروس: إن القول بأن السحر يشتغل في ظروف، ذلك معناه أننا لم نفهم بعد الصيغ المختلفة التي يمشي عليها[3]. و من جهة أخرى، فمن مزايا هذا التحليل انه ميّز بين منطوق الحس المشترك والمنطوق السحري و لكن لا يطرح مسألة الانتقال من الأول إلى الثاني. و يطرح ايفانس–بريتشارد هذا الإشكال بتوسيع إطار تحليل المنطوق السحري للنشاطات التقنية وحدها إلى مسألة أكثر عمومية و هي مسألة المصيبة.

يرتبط ايفانس– بريتشارد بالوظيفية و لكنه تأثر بتحليل لفي–برول (Lévy Bruhl) حول الذهنية البدائية، فما كان يبحث عنه في دراساته للسحر عند أزاندي السودان هو تصور للعالم ليس و الذي يرتبط في رأيه بما سماه، تبعا للفي–برول، مفاهيم روحانية؛ فهو لا يبحث عن وقائع روحانية مثل أحوال غشيه أو الرؤى، ولكن يدرس كيف تأخذ مفاهيم روحانية معنى في منطوق مرتبطة بظرف اجتماعي مخالف للذي نعيشه. يعيد بريتشارد تناول مفهوم الوضعية متسائلا: في أي وضعية يستحضر السحر؟ يجيب: في وضعيات المصيبة، فهي كل حدث يشوش الحياة الاجتماعية و لا

في نظر بياجي ، يستحوذ الطفل على العالم بطريقة سحرية لأن ليس له القوة على مراقبته بصفة حقيقية . في هذا الصدد راجع

J. Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, Alcan, 1926

[1] هذا ما يلاحظه طامبياه S. Tambiah ، الذي يؤسس كل تأويله للسحر على الطابع performatif بالمعنى الذي يعطيه اوستين Austin للمنطوق السحري في هذا الصدد راجع S. Tambiah, Magic,op cit

[2] B. Malinowski, *Magic , Science and Other Essays*, New York, Doubleday, 1948

[3] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 26-29

يمكن تفسيره بآليات معروفة، فالمصيبة تغطي أكثر من دائرة التقنية: انه الجزء من الفعل الإنساني الذي لا يمكن مراقبته عن طريق التقنية. بتركيز اهتمامه على الطريقة التي يتبعها ألأزندي في ردود أفعالهم في وضعيات مصيبة، يحلل ايفانس–بريتشارد مجموع تسلسلات الفعل المعمول بها من اجل التغلب على المصيبة؛ فلم يعد السحر إذن عالم فكري، و لا ذكر énonciation بسيط: إنه مجموعة أفعال و منطوق يستجيب لوضعيات معينة.

و عليه يجزئ ايفانس–بريتشارد السحر إلى ثلاث لحظات والتي يميزها الأزاندي ذاتهم: شعوذة [1] sorcellerie، وسطاء الوحي oracles و السحر [2] . تعتبر الشعوذة إجراء اتهام يفسر وضعية مصيبة؛ فإذا وقع الرجل سيضن أنه مسحور؛ و هذا لا يعني أنه لا يفهم بأن ذلك الشيء هو الذي أوقعه لأن الحس المشترك يسمح بفهم ذلك، و لكن يفسر بذلك انه وقع بسبب ذلك الشيء و لكن عادة لا يحدث له مثل ذلك؛ فإذن هو مسحور إذ قلّ انتباهه. لا يشترط وجود مشعوذين حتى يكون هناك شعوذة، فيحس من الوهلة الأولى أنه مسحور [3]. نرى إذن أن الاعتقاد في الشعوذة شيء عادي للغاية: لا يخاف من يعتقد أنه مفتون، كما كان يضن فريزر، ولكنه غاضب على الذي فتنه؛ يدخل في نظام لتفسير العالم يتكرر استعماله. و في اللحظة الثانية يلجأ إلى وسطاء الوحي و المتمثل في إعطاء سمك لطيور و طرح سؤال تحدد الإجابة عنه بالإيجاب أو بالسلب موت أو بقاء الطائر و يمكن القول أن ما يعادل ذلك عندنا هو الفأل، فيعين وسيط الوحي بذلك المشعوذ فيطلب منه توقيف فعله الضار. وتكون اللحظة الثالثة هي اللجوء إلى السحر بمعنى الكلمة و المتمثل في

---

[1] لا تتوفر اللغة العربية على مصطلحين للدلالة على السحر بكيفية تسهل إيجاد معادل لكلمة sorcellerie الفرنسية و معادل آخر لكلمة magie و إن كان ممارسو السحر يميزون، ضمنيا في الغالب بين نوعين من السحر. هكذا ، يمكن القول بصفة عامة إن السحر بمعنى magie ينتمي إلى حقل المقدس الديني و يمارس من قبل "الفقهاء" و له – حسب مزاوليه– وضع محلل و مشروع. انه يصدر أيضا من الأولياء و الزوايا الدينية على شكل بركة. أما السحر بمعنى sorcellerie فهو ممارسة دنوية، مناهضة للدين ، ترتكز أحيانا على سلطات غريزية ينفرد بها الساحر، هذا الأخير الذي يتحكم في العفاريت و يسحر ضحاياه عبر وجبات تحوي مواد سامة. و السحر بهذا المعنى يمارسه أفراد كالشوافات (العرافات) اللواتي يظل وضعهن محرما و غير شرعي . و بالجملة ، فإن سياق تلفظ كلمة "سحر" من طرف الثلاثي الساحر ، و الزبون، و المجموعة الاجتماعية ، هو الذي يحدد المعنى الدقيق المراد بها

[2] راجع E. Evans-Pritchard, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandés*, Paris, Gallimard, 1972

[3] وسّعت جان فافري–سعادة Jeanne Favret-saada هذه الفكرة بربطها بمنظور لاكاني (نسبة إلى لاكان) في كتابها حول le bocage في نورماندي : إن ما يهم في sorcellerie ليس أفعال sorciers و لكن الاعتقاد أن sorcier فعل شيئا و الكلمات المتبادلة في إجراء لا متناهي من الاتهام. يؤخذ sorcellerie معنى في مثلث يطوق من يحس بأنه مريض، و من يقول للأول بأنه مسحور ensorcelé، و من ينزع عنه/يخلصه من ذلك. في هذا المثلث، يلعب ensorceleur دور الآخر الكبير Grand Autre الذي يتحدث عنه بلا انقطاع و لكنه لا يظهر أبدا؛ يمكن القول انه ليس هناك داعي ل sorcier حتى يكون هناك sorcellerie. راجع J. Favret- Saada, *Les mots, la morts, les sorts : la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard, 1977

استعمال التطبيب لعلاج شخص أو إيذاءؤ. و خلافا للشعوذة القائمة على الاتهام أو وجود نية سيئة، يكون السحر حقيقي إذ يمكن ملاحظة لجوء الأفراد إلى تطبيب: عقب انتشار الاتهامات، تنتشر المنتوجات السحرية و يعاد إقحام صورة الساحر الذي يصنعها فيعتقد أن ثمة سحر حسن أو سحر سيء بحسب نية الساحر الحسنة أو السيئة.

و الفائدة من هذا التحليل هو إدماج تشكيلية الصور السحرية تبعا للوضعيات العملية؛ فالسحر لا يظهر متناقضا إلا لأننا نأخذ عنه نظرة مجردة خارج الوضعيات العملية التي يشتغل فيها، و هو دائما متقطع في تسلسلات فعل و ليس كنمط تفسيري شامل:

« لقد أكدت دائما على الترابط المنطقي لمعتقدات الأزاندي عندما نعتبرها في مجموعها لنؤولها تبعا للوضعيات و العلاقات الاجتماعية. لقد حاولت أن أبين تشكيلية المعتقدات في مختلف الوضعيات. فهي لا تشكل بنى خفية لتكون الصور الذهنية و تولدها، و لكن تداعيات مفاهيم غير مترابطة، فعندما يجمعها كاتب في مؤلف و يقدمها كنسق اصطلاحي، تظهر في التو النقائص و التناقضات. في الواقع، لا تشتغل هذه التداعيا ت ككل بل على شكل قطع، ففي وضعية معينة، يختار الشخص من المعتقدات ما يليق بـه ليستعملها بدون مراعاة العناصر الأخرى ... و تستطيع الواقعة نفسها تحريك، عند مختلف الأشخاص، عدد من المعتقدات المتنوعة و المتناقضة. »[1]

يسمح مفهوم الوضعية أيضا بالتوفيق بين وجود حس مشترك و اللجوء إلى مفاهيم روحانية وبالتالي إدراج إمكانية شك اتجاه السحر. فهناك من الوضعيات ما يدفع باللجوء في التو إلى فكرة الشعوذة و وضعيات لا تسمح بذلك اللهم من خلال شخص غشاش. فالشخص الذي يلجأ إلى حجة الشعوذة للبرهنة على الزنا سيكون موضوع سخرية الجميع خاصة إذا عرف عنه هذا النوع من الادعاءات. إن ثمة نوع من الحس المشترك للسحر الذي يسمح بتقييم بصفة انتقاديه في أي وضعية يمكن استحضار السحر و أي وضعية يستحيل فيها ذلك. يبين ايفانس–بريتشار مثلا أن الأسئلة المطروحة لوسطاء الوحي تسمح دائما بتجنب مسألة الفعالية: يطرح على وسيط الوحي مسألة فعاليته قبل مسائلته على وضعية مصيبة، و لا يطرح هذا السؤال إلا في حدود تجعل الإجابة غير قابلة للتأكد منها.

[1] Evans-Pritchard, op. cit., p.607

إن رأي مثل هذا حول التناقضات الظاهرية لرؤية المنظر وحدها هي هنا انتقاد ضمني للفي–برول و مفهوم ما قبل المنطقي كجاهل للتناقضات.

و عليه فمشكلة ايفانس–بريتشارد هي فهم لماذا لا ينفذ هذا الحس النقدي في استعمال السحر إلى نقد كلي للسحر. يستعمل الأزاندي استراتجيات عقلانية في استعمال مفاهيم روحانية و لكنهم لا يرجعون أبدا هذه العقلانية ضد هذه المفاهيم الروحانية ذاتها، فيقترح الباحث عديد الأجوبة على هذا السؤال مشيرا في البداية إلى أن ما يظهر كتناقض في نظر الأثنولوجي ليس كذلك لأنه يضع على الورقة ذاتها معطيات من وضعيات مختلفة ليستنتج أن الكتابة هي التي تمكن من إدراك تناقضات الذهنية السحرية. و يشير إلى انه بفعل الاستعمار الأوروبي، لم يعد السحر يؤثر في الحياة الاجتماعية كلها للآزاندي و انحصر في جمعيات سرية يمكن للمجتمع رفضها بينما كان الاعتقاد في السحر مشترك حتى ذلك الحين. و يشير أخيرا إلى أن تأثير مماثل للسحر ليس ممكنا إلا في مجتمع قائم على سلطة ملك لإمكانية حل جميع الاعتراضا ت ضد السحر على مستوى الملك الذي يلجأ في آخر المطاف إلى وسطاء الوحي للفصل في النزعات.

أدرج التقليد الانثروبولوجي الانجليزي مسألة الذهنية السحرية في تحليل للوضعيات العادية مثيرا بذلك مسألة التوفيق بين العادي و المقدس، الحس المشترك والسحر و وضع جانبا صورة الفرد الساحر، المشبوه فيه بتغليط الأفراد الآخرين. و بنقل تحليل السحر إلى مستوى مجتمع، تطرح مسألة التعايش المشترك للشك و الاعتقاد في السحر. إن ما يمنح حل للمسألة هو تحليل المنطوق في تشكلية الظروف أين يأخذ معنى، نشاطات تقنية بالنسبة لمالنفسكي، وضعيات مصيبة بالنسبة لإيفانس–بريتشارد.

. الاتجاه البنيوي

تقع خصوصية المقاربة الفرنسية لمسألة السحر على خلاف ما سبق في توجهها نحو الفرد الساحر لفهم كيف تتجلى ظاهرة اجتماعية من خلاله و من خلال هذه الأشكال العنيفة ألا وهي حال الغشيه (و هو ما يعرف عندنا ب"الجذيب") و الطقس واللذان تم تأويلهما كخرافات أو تدفق الانفعالية [1]. يكون التناظر بين المقاربتين اقل من تناظر بين تشَكلِيَة الممارسات و الشمولية النظرية، منه تناظر مسائل نظرية مطروحة بمناسبة السحر و التي تأتي إذن من ابعد من المسألة

---

[1] يظهر بوضوح اهتمام مثل هذا بظواهر الغشيان في كتابات السرياليين مثل ميشال ليريس Michel Leiris أو جورج باطاي Georges Bataille (يجب الاشارة إلى أن نص لفي ستروس و المعنون « Le sorcier et sa magie » هو حوار مع ميشال ليريس)، لكنه يتكرر أيضا عند انثرولوجيين أكثر كلاسيكية مثل روجي باستيد Roger Bastide . يمكن تفسير ذلك بالاهتمام بالصور المعتبرة كمرضية ل hystériques و الروحانيين في نهاية القرن 19 في فرنسا.

الخصوصية للسحر. لم يكن البحث في التقليد الفرنسي في مسألة السحر توفيقا بين العادي و المقدس أو بين الشك و الوظيفية، و لكن توفيق بين الفردي و الاجتماعي، الانفعالي و العقلاني، يمكننا الآن التطرق إلى هذا التناظر من خلال نصوص مارسيل موس و لفي–ستروس.

يندرج كتاب *L'esquisse d'une théorie de la magie* لهوبير و موس في إطار تفكير حول العلاقة بين الفرد و الجماعي [1]. و ينطلق مارسيل موس من أن السحر دائما من عمل فرد منعزل و هامشي و لكن ما يعبر عنه من خلاله هو ضغط المجتمع الذي يعتقد في السحر. و عليه فإن فاعلية السحر فاعلية أخلاقية و ليست فيزيقية، اجتماعية و ليست فردية، إنها نتاج اعتقاد جماعي و ليس بفعل تداعي سيء للأفكار كما أراد ذلك فريزر. يحاول موس إقامة نسقيته بالرغم من تنوع الطقوس و التمثلات و في ذلك يدرج مفهوم ألمانا، كلمة يستعملها الميلانزيون في طقوسهم السحرية و يظهر أنها تشير إلى قوة الاجتماعي (و قد نقول عندنا البركة)، و عليه يجب وصف ضغط هذه القوة الاجتماعية على الفرد بدون أن يجعل منها ظاهرة شبه–عادية: يتعلق الأمر بفهم ظاهرة تكون غير عادية إذا نظرنا لها من وجهة الفرد (الجذيب أو ألغشيه، التأثير عن بعد على الأجسام) و تصبح عادية إذا أولنها من وجهة نظر المجتمع الذي يعتقد في ذلك، فذلك فهم لطبيعة العلاقة بين الفرد والجماعة، و هنا يطرح السحر مسألة نظرية أساسية في السسيولوجيا الفرنسية، إذ يرغم على وصف بصيغة أكثر تعقيد تأثير الاجتماعي على الفرد. من المعروف أن دوركايم (Durkheim) لم يخصص سوى صفحات للسحر في كتاب *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*، مشتقا إياه من الدين كمصدر حقيقي عوض المصدر الخاطئ كما عند فريزر؛ فالسحر، بالنسبة لدوركايم ، أمر افتراضي (إذا كنت تريد كذا، فعليك أن تقوم بكذا)، بينما الدين أمر قطعي (اعبد ربك، بمعنى احترم المجتمع) [2]. إن خصوصية مقاربة موس تكمن في أنها لا تعتبر علاقة الاجتماعي بالفرد كقيد و لكن كتعبير لقوى متباينة، فيظهر الفرق بين المقاربتين في تأويل ألمانا: يرى دوركايم في ذلك جوهر الكل الاجتماعي، بينما يصفه مارسيل موس كمجموعة فوارق الكمون و كمون الفعل: ألمانا فعل و ليس اسم. يتخلى موس عن جوهرنة الاجتماعي والذي قد لا يسمح بفهم خصوصية الظاهرة السحرية ليرى كيف أن الاجتماعي يعبر عن ذاته من خلال فوارق كمون في فعل هؤلاء الأفراد الخصوصيين ألا و هم السحرة. فالسحر تصنيف للأشياء، حكم

[1] M. Mauss et H. Hubert, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », L'Année sociologique 7, 1903 (Reproduit dans Sociologie et Anthropologie, Paris, PUF, 1950)

[2] راجع E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F, 1998, p. 430

تركيبي قبْلي، يقول موس، يفترضه المجتمع ملتمسا التأثير على الطبيعة، و انه يحَين من خلال الأفراد السحرة، إنه ليس بتوحيد للعلم في مرآة الاجتماعي، فهو يقيم فوارق و مفارقات. و يضيف موس إلى قانوني العدوى و التشابه عند فريزر قانون التضاد: لا يقرب السحر ما هو قريب قبليا ولكنه يقيم تقطيع في الواقع حسب الفوارق لأن الحياة الاجتماعية تفرض ذلك:

«ما كنا نسميه المكانة أو القيمة النسبية للأشياء يمكننا أيضا تسميته فرق الكمون لأنه بموجب هذه الفوارق يؤثر بعضها على بعض، فلا يكفي القول أن ميزة ألمانا متعلقة ببعض الأشياء بسبب وضعيتها النسبية في المجتمع، لكن يجب علينا القول بأن فكرة ألمانا ليست سوى فكرة هذه القيم و الفوارق في الكمون، فهذا هو المفهوم المؤسس السحر، وتبعا لذلك تمثل السحر. و من البداهة أن مثل هذا المفهوم ليس له ما يبرر وجوده خارج المجتمع، و غير معقول من وجهة نظر العقل الخالص، و ما هو إلا نتيجة لسير الحياة الجماعية. »[1]

يقارن موس السحر بالظواهر اللغوية عندما يصفه كنسق من الفوارق ليعيد لفي–ستروس تناول حدس موس و لكنه يضيف مفهوم يوضحه جميعهم: مفهوم الرمزية.

خصص لفي–ستروس نصّين للسحر في سنة 1949 و هما من الأكثر إشكالية لما سمي آنذاك البنيوية الزاحفة[2] إذ كان يصبو إلى حل، من خلال مفهوم البنية الرمزية غموض فعالية الممارسات السحرية. فما قل وضوحه عند موس هو معرفة كيف أن في الطقس يفرض الاجتماعي ضغطا يمكن أن يأثر على جسم الفرد. يقصي لفي–ستروس من الوهلة الأولى مشكل الشعوذة إذ في نظره لا يوجد في الأصل مشعوذ يحاول إقناع المجتمع بفعالية سحره و لكن مجموعة من المعتقدات حول السحر، يتقاسمها الساحر المستقبلي المجتمع؛ يتعلق الأمر هنا بفهم كيف يمكن أن يتحول هذا الاعتقاد الغامض في السحر وهذا المجموع المنتشر للأحاسيس الجماعية إلى تجربة حقيقية. يجب من اجل ذلك أن يتبلور المعتقد في نظام، بمعنى أن السحر يحَيِّن بنية من نظام فكري و هي بنية اجتماعية أكثر منها بنية كسمولوجية، التي تنعكس في ما يسميه لفي–ستروس المركب الشماني[3] الذي يجمع الشامان، والفرد الذي يعالجه، و المجتمع الذي يدعمهما باعتقاده و الذي في ذات الوقت يجد مصلحة حيوية في تفاعلهما. و عليه يكون في علاقة، و تحت أنظار المجتمع، فاعلية

---

[1] M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, p. 114
[2] C. Lévi-Strauss, « Le sorcier et sa magie » et « L'efficacité symbolique », in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
[3] نسبة الى الشامان

محضة، الساحر، و انفعالية محضة، المريض بمعنى،من جهة، مزيد من الطاقة و من جهة أخرى قليل من الطاقة. يرجع هذا التناظر بالنسبة للفي-ستروس إلى التناظر المؤسس للطبيعة البشرية، الذي ظهر مع اللغة، بين فكر يدل كثيرا و عالم لا يدل بما فيه الكفاية. إن الساحر يعيد تحت أنظار المجتمع لعب اللوحة البدائية لالتقاء الإنسان مع العالم، و فيها يحس الإنسان بفائض من الدال يجب عليه استنفاده بالبحث عن المدلولات التي تناسبهم في العالم و يؤول ألمانا كدال عائم في مدخل لمجموع نصوص موس. فالسحر، هو قبل كل شيء نظام فكري، و وضعية تحاور قلقة مع العالم:

«إذا صح هذا التحليل، يجب أن نرى في التصرفات السحرية جواب على الوضعية التي تتجلى للوعي من خلال تظاهرات انفعالية، و لكن ذات الطبيعة الفكرية العميقة، و عليه قد يبقى تاريخ الوظيفة الرمزية وحده القادر على وصف هذا الظرف الفكري للإنسان، و هي أن العالم لا يدل بما فيه كفاية، و أن الفكر بحوزته دائما فائض من الدلالات لكمية الأشياء التي يمكنه أن يلصقها بها. مقسم بين هذين النسقين من المرجعيات، نسق الدال و نسق المدلول، يطلب الإنسان من الذهنية السحرية أن توفر له نسق مرجعي جديد، يمكن فيه إدماج معطيات كانت متناقضة إلى حين.»[1]

و مع ذلك كيف نفهم حينئذ كيف تكون لهذه العلاقات الفكرية بين الدال و المدلولات فعالية على جسم المريض؟ على هذا السؤال يجيب لفي-ستروس بمفهوم الفعالية الرمزية. في تحليله لأسطورة يستظهرها الشامان لتسهيل الولادة، و التي تتناسب مراحلها مع سفر يقوم به داخل جسم المرأة، يلاحظ لفي-ستروس أن البنية الفكرية للأسطورة تتناسب مع البنية العضوية للجسم المراد تخفيف آلامه، و عليه فالوظيفة الرمزية ما هي إلا هذا التناسب بين بنى من طبيعة مختلفة فيفترض أنها تعكس الطابع البنائي للعقل و العالم. فالرمزي له دور الوساطة بين الانفعالي و العقلي، بين بنية الجسم و بينية اللغة، بين الفرد و الاجتماعي. والقول بأن السحر رمزي، لا يعني نفي فعاليته، بل بالعكس تفسيرها بدون اللجوء إلى فرضية النفسية الفاعلة مباشرة على الجسم: إنها إدراج لمجموع البنى (اجتماعية، لغوية، كسمولوجية، و بكلمة واحدة رمزية) بين نفسية الساحر و الجسم الذي يعالجه، و هي محتوى العلاقة بينهما.

[1] C. Lévi-Strauss, op. Cit. p. 211

إذا كانت الذهنية السحرية قد شكلت موضوعا انثروبولوجيا خصب فذلك لأنها كانت تقدم منطق مندرج في الممارسة. إن القول بأن السحر منطق عملي هو الرجوع إلى معناه الأول كإرادة للتأثير على العالم، أرادة فعل كجزء لا يتجزأ من مجموعة ممارسات مقبولة اجتماعيا؛ إنه منطق متجذر بعمق في ظرف اجتماعي.

ج- المرجعية الدينية

نقصد بالمرجعية الدينية ما يقدمه السحر العربي الإسلامي من خصوصيات و أهمها مرجعيته للنصوص المقدسة من قرآن و أحاديث نبوية و تشكله كتراث فكري الإسلامي الذي تطرق لمسألة. ويصعب تناول كل ذلك في صفحات.

يقدم السحر العربي الإسلامي نفسه باعتباره نشاطا ذا علاقة وطيدة بالدين. و يلاحظ هذا الأمر في ثلاثة مستويات على الأقل: شروط تعلم السحر، حقول تدخله، ثم تداخله مع مجالات علمية مثل علم النبات الأثنولوجي، علم الحيوانات الأثنولوجي، والتاريخ الطبيعي.

عرف السحر تصنيفات عديدة، من منظورات مخ تلفة. وهكذا، فمن حيث استخدامه – أو عدم استخدامه – للطقوس، تم التمييز بين:

– سحر مباشر، شعائري، يؤثر في الأرواح (فضلا عن الإنسان)، بواسطة طقوس، وسحر غير مباشر، أو طبيعي، يؤثر في الطبيعة عبر تقنية من نوع خاص، غالبا ما يرتكز على قانوني التشابه (سحر المحاكاة) والاتصال أو الملامسة (السحر المعدي)؛

ومن جانب تمحوره على الذات أو الغير، تم التمييز بين:

– سحر وقائي (بالخصوص عبر السحور والطلاسم)، وسحر فاعل (عبر شعيرة مقولبة)؛

ومن زاوية غاياته، تم تصنيفه إلى:

– سحر أبيض (أو سحر اليد اليمنى) يتدخل في المجالات الخيرة، وسحر أسود (أو سحر اليد الشمال)، يتدخل في المجالات الشريرة؛

ومن زاوية وظائفه تم تقسيم هذه الأخيرة إلى:

– وظائف كامنة ذات طبيعة بيونفسية تتمثل في التخلص من القلق، وتجاوز الصعاب التي يكون النجاح فيها غير مؤكد (مالينوفسكي) أو اجتماعية، تتمثل في ظهور السحر حيثما تتربص بأفعال الإنسان بتقلبات الأحداث أو إرادة الآخرين وحريتهم (رادكليف براون)؛

– وظائف ظاهرة تم التمييز داخلها بين سحر هجومي موجه إلى إلحاق المرض، الجنون أو الموت، بالخصم، وسحر وقائي موجه إلى تحصين الجسد أو الدفاع عن ملكيته بواسطة سحور وطلاسم وفيتيشات؛ سحر الحب وسحر الحرب؛ سحر عرافي وسحر قرباني (من أجل ختم) ميثاق مع الشيطان[1].

فمن زاوية الوظائف الظاهرة تطول لائحة مجالات تدخل السحر العربي الإسلامي فهي تغطي سائر جوانب الفرد وانشغالاته. ولتكوين فكرة تقريبية، نذكر مَتْنا يتألف من مصنفات سحرية قديمة وأخرى حديثة في آن واحد بمراعاة معيار كثرة الرجوع إليها من قبل «الفقهاء» اليوم و إن كانوا يرون، هم وزبائنهم على السواء، أن وصفات السحر الأكثر فعالية هي تلك التي تؤخذ من مخطوطات لا يسهل الحصول عليها[2].

يتيح فحص مختلف حقول تدخل السحر العربي الإسلامي تصنيفها في محور دفاعي يشتمل على طقوس مثل تلك التي تدور حول القضاء على معتدٍ، التفريق بين العاشقين الزانيين، أو تيسير عسر الولادة؛ أي طقوس للوقاية أو لإشباع الحاجيات المادية أو الأخلاقية دون «إيذاء» الغير ومحور هجومي (أو عدواني) يشتمل على طقوس موضوعها «إيذاء» الغير لجعله يتصرف ضد إرادته.

---

[1] R. Bastide, R. Alleau, «*Magie*»، *op. cit*.

[2] هذه المصنفات هي: ابن سينا، ***مجموعة ابن سينا السحرية الكبرى***، بيروت، المكتبة الشعبية؛ أبو حامد الغزالي، ***الأوفاق***، الدار البيضاء، طبعة المغرب؛ البوني، ***شمس المعارف الكبرى***، بيروت، المكتبة الثقافية، (د. ت.)؛ ابن الحاج، **شموس الأنوار** المكتبة الشعبية، (د. ت). الديربي، ***مجربات الديربي الكبير***، بيروت، المكتبة الشعبية؛ الطوخي الفلكي، ***السحر الأحمر***، بيروت، المكتبة الشعبية؛ الطوخي الفلكي، ***النور الرباني في العلم الروحاني***، الطوخي الفلكي، ***إغاثة المظلوم في كشف أسرار العلوم***، بيروت، المكتبة الشعبية.

إن السحر العربي الإسلامي ذو طبيعة دفاعية يمكن تفسيره ا جزئيا في التمثل الذي يقيمه للكون [1]، فالإنسان في هذا التمثل مجرد من كل قدرة، مأخوذ وسط شبكة من القوى (كواكب، ملائكة، كائنات غير مرئية) تحدد مصيره. ويقترح السحر نفسه لتدجين هذه القوى وجعلها نافعة للإنسان بصرف الشرير منها والاستفادة من الخير منها.

قبل عرض مكونات هذا السحر، قد يكون من المفيد إبداء بعض الملاحظات:

– الطبيعة المؤسساتية. في الواقع، من الصعب جدا اختزال هذا السحر إلى الثلاثي الساحر– المريض (أو الضحية)–الجمهور (أو المجموعة الاجتماعية) على نحو ما بين ذلك ليفي ستروس [2]. فشساعة عينات البخور، والمعادن، والنباتات، وأعضاء الحيوانات المستعملة في الطقوس، تُولِّدُ شبكة من المستفيدين أهمهم منتجو هذه المواد والذين ينقلونها إلى الساحر أو الزبائن. يُعتبر العطارُ أو العشاب (بائع الأعشاب والعقاقير) الشخصَ المتخصصَ بالدرجة الأولى في مواد الطقوس السحرية، بل غالبا ما يكون أيضا ساحرا ومطببا في آن واحد [3].

– السحر العربي الإسلامي يعرضُ نفسه باعتباره شبكة من «العلوم»: إذ يظهر من تنوع الطقوس السحرية أن هذه «العلوم» قابلة للمقارنة بالعالم على نحو ما يتمثله هذا السحر. فكما ما من عنصر من عناصر الكون إلا ويرتبط بباقي العناصر، داخل شبكة من التناسبات، كذلك ما من «علم» من العلوم السحرية إلا ويرتبط بباقي «العلوم» الخفية. يرى السيوطي أن القرآن يشتمل على 450.77 علما، من بينها توجد جميع العلوم الخفية [4]. كما أن عددا كبيرا من الوصفات ينحدر من مجالات التاريخ الطبيعي، الطب، والزراعة[5].

– بالنظر إلى تنوع الإجراءات الطقوسية، من الضروري إقامة نوع من التصنيف . اختزل ابن خلدون السحر إلى فرعين، هما الطلسمات وسحر الحروف لكنه كان قليل الاهتمام بالمبادئ التي

[1] M. Aslim ،*Magie et sorcellerie au Maroc actuel* ،Thèse pour le Doctorat de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1990, Ch. I

[2] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* ،*op. cit* ،.p. 197

أو ترجمته العربية: كلود ليفي ستروس، الإناسة البنيانية، *م. س.*، ص. 196.

[3] انظر: نادية بلحاج، ***التطبيب والسحر في المغرب*** ، الرباط، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، 1986، القسم الخاص بعرض نتائج البحث الميداني، حيث ساقت المؤلفة وصفات سحرية وتطبيبية أمدها بها عطارون بمدينة الرباط

[4] انظر: السيوطي، ***الإتقان في علوم القرآن***، بيروت، المكتبة الثقافية، 1973، ج. 2، ص. 128

[5] يمكن الإشارة، ابن الحاج، ***تاج الملوك*** ، بيروت، المكتبة الشعبية، (د. ت.)، وكمال الدين الدميري، ***حياة الحيوان الكبرى***، (د.م.)، المكتبة الإسلامية، (د. ت.).

تحكم السحر. التصنيف الأكثر وجاهة، في نظرنا، هو ذلك الذي أقامه إدموند دوتيه، لأنه يغطي مجموع مكونات السحر العربي الإسلامي الذي ينتمي، في نظر المؤلف، إلى صنفين: الدعوات أو الطقوس الشفهية، ثم الطلاسم أو الطقوس المصوَّرة. وهذه المكونات – حسب دوتيه دائما – هي: سحر الحروف، سحر الأعداد، الأوفاق (أو الجداول السحرية)، سحر الأسماء، السحر القرآني، وسحر الدعوات [1]. وتجنبا للإطالة، من جهة، وحرصا منا على الوقوف على الجانب الذي يتبدى فيه تسخير السحر لمكونات دينية بشكل جلي، سنقتصر على سحر الحروف، والسحر القرآني، وسحر الدعوات:

سحـــر الحـــروف

للحروف طبيعة قدسية بمعنى أنها رموز لله. في هذا الصدد، يقول الأمير عبد القادر:

«من بين الرموز التي يقترحها [الله] بأفعاله، هناك خلق الحروف الأبجدية: رسومها تغطي، في الواقع، أسرارا لا يمكن أن يحيط بها إلا من حباه الله بالعلم والحكمة. من بين جميع هذه الحروف يوجد لام ألف الذي يخفي تعليما، وإشارات دقيقة، أسرارا وألغازا لا تعد ولا تحصى» [2].

ولعل هذا الاعتقاد لا يخلو من صلة مع الفكر القبالي، إذ «في القبالة، اعتبرت أصوات حروف الأبجدية وأشكالها مكونات فعلية للواقع، وهو اعتقاد ترسخ بحيث بات بالوسع القول بأن القبالي المتمكن مستطيع – من خلال النطق نطقا صائبا بالأسماء (أسماء الملائكة والشياطين) وباسم الإله ذاته – أن يحوز لنفسه قدراتها وقدرات الإله» [3].

بما أن الحروف تشكل عالما غير مرئي، هو ضعفٌ للعالم المرئي، فضلا عن كونه يتحكم فيه، فإن معرفتها تصبح ضرورية لفهم طريقة تأثيرها في العالم المرئي انطلاقا من العلاقات التي تقيمها مع سائر عناصر الكون. ومعرفة الحرف تتيح استخدامه في السحر والتنبؤ بالغيب. يقول ابن عربي في هذا الصدد: «الحروف أمة من الأمم مكلفون. فمنهم الرسل (...) ومنهم العلماء الراسخون (...) والصالحون(...) والأغنياء(...) والفقراء(...) والأشقياء (...) وعوام الأمة (...)

[1] E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, op.cit. *p87*

[2] Emir Abd el-Kader ،*Ecrits spirituels* ،Paris, Seuil, 1982, p. 104

[3] عن: شفيــق مقــار، السحـــر في التـــوراة والعهـــد القديـــم، *م. س.*، ص. 327.

إذا هملت هذا فاعرف أن الرسل والعلماء والصالحين وما خرج من أدوارها عند النطق بالجواب لا يخطئ أبدا»[1].

وبما أن اسم كل فرد يتشكل من مجموعة من الحروف، فإن هذا الفرد يدخل في شبكة من التطابقات أو التناسبات مع عناصر الكون، ومن ثمة ضرورة معرفة علم الحروف لاستكشاف المصائر السيئة واستبدالها بالمصائر الحسنة.

يُشَيِّدُ سحر الحروف مشروعيته على أساس مزدوج، هو الأسطورة والقرآن. فيما يلي أسطورة تحكي أصل هذا السحر:

«لما خلق [الله تعالى] آدم، علمه سبعين ألف باب من العلم وعلمه ألف حرف... وبث فيه سرا لم يبته في الملائكة. فبسبب ذلك جرت الأحرف على لسان آدم بفنون الجريان وفنون اللغات، فتكلم آدم بسبعمائة لغة أفضلها العربية، وله في علم الحروف كتابان هما *كتاب السر المستقيم* و*كتاب سر الخفايا*. ومن هذين الكتابين تفرعت سائر العلوم الحرفية والأسرار العددية بين الناس أمة بعد أمة إلى زماننا هذا... وورث بعده علم الحروف إدريس عليه السلام، وهو نبي مرسل وأنزل الله عليه ثلاثين صحيفة وولد بمصر واسمه باليونانية (رميس) وعرب، فقيل هرمس وبالعبرانية اسمه أحنوح... إليه انتهت الرياسة في العلوم الحرفية والأسرار العددية وله *كتاب كنز الأسرار وذخائر الأبرار*» [2].

في القرآن، تستهل العديد من السور بحروف مجهولة المعنى، مثل ألص (الأعراف، 1)، وألمر (الرعد، 1)، حم (غافر، 1)، ونون (القلم، 1)، الخ. وقد أطلق الفقهاء المسلمون على هذه الحروف والتعابير اسم «الحروف المتقاطعة»، كما قدموا لها عدة تفسيرات، من بينها قد تكون هذه الحروف مستودعا للأسرار، الأمر الذي فتح المجال لمحاولات عديدة لفك لغزها، من قبل المتصوفة بالخصوص.

وقد استخدمت الحروف طقوسيا في العرافة والسحر. يتم استخدام الحروف في السحر بإحدى ثلاث طرق: استعمال الخواص السحرية لحرف واحد؛ اللجوء إلى عمليات تسمى «علوما»؛ و إلى التناسبات بين الحروف ومختلف مكونات السحر العربي الإسلامي.

---

[1] نقلا عن عبد الفتاح الطوخي الفلكي، ***سر الأسرار في علم الأخيار***، بيروت، المكتبة الشعبية، (د. ت.)، ص. 8-9.

[2] الكشناوي، بهجت الأوفاق، نقلا عن نادية بلحاج، التطبيب والسحر في المغرب، ***م. س.***، ص. 106

ينفرد كل حرف بخواص يستمدها من تناسباته مع عناصر الكون وأسماء الله الحسنى التي تستهل به. هكذا، فالحرف (ج)، في نظر البوني، هو رطبٌ ويابس في آن واحد؛ له طبيعة نارية (...) وله من الأرواح تلك التي تختص بالأعمال الشريرة. وبذلك، يؤكد أن الاستخدام السحري لهذا الحرف يجب أن يتم في جميع المجالات الأرضية [1].

ثمة إجراءات أخرى منهجية ت وصف بـــ «علوم» وتدور حول إنجاز عمليات وطقوس شديدة التعقيد انطلاقا من الحروف.

في لحظة أولى، يفكك الساحر اسم المستفيد من الطقس واسم الضحية، ثم يمزجهما، بطريقة تقدمية إذا كان موضوع الطقس خيرا (الحب مثلا) وبطريقة تراجعية إذا كان موضوع الطقس شريرا (التفرقة بين شخصين، مثلا) [2]. وعبر إجراء عملية طويلة ومعقدة، لا يتسع المجال لإيرادها هنا، يتمكن الساحر من استخلاص جملة تذكر موضوع الطقس (فلانٌ سيحب فلانة، مثلا).

وفي لحظة ثانية، يستخرج السَّاحر أسماء الموكلين، أو الأرواح التي ستتكفل بضمان نجاح العمل. ويتم ذلك بإجراء عمليات تتيح انتقاء عدد من الحروف، ممزوجة مسبقا، وتفضي إلى التعرف على أسماء هذه الأرواح التي تنتمي إلى العالم العلوي إذا كان موضوع الطقس خيرا، وإلى العالم السفلي إذا كان موضوع العمل شريرا. عدد هذه الأرواح أربعة، وتحمل كلها اللاحقة «ايبل» التي تعني «إله» بالإغريقية [3].

بعد ذلك تأتي مرحلة موالية تدور حول صياغة الدعوة التي ستصلح لكتابة الحرز واستدعاء الأرواح. يجب على الصيغة أن تحتوي على أفعال أمر موجهة إلى الأرواح.

أخيرا، تأتي المرحلة النهائية، وهي مرحلة إنجاز الطقس، وتتم في ثلاث لحظات: كتابة الحرز، قراءة الصيغة عدد من المرات تحدَّد انطلاقا من عمليات خاصة، ثم وضع الحجاب في مكان يناسب الطبيعة المهيمنة للحروف المستعملة. إذا كانت نارية وجب إحراق الحجاب، وإن كانت ترابية وجب دفنه، وإذا كانت مائية وجب إلقاؤه في الماء، وإن كانت هوائية وجب تعليقه في شجرة مثلا.

---

[1] البوني، ***منبع أصول الحكمة***، بيروت، دار الكتب العلمية، ط. 1995 / I، ص. 131.

[2] أبو حي الله المرزوقي، الجواهر اللماعة...، ***م. س.***، صص. 9–15

[3] E. Doutté, *Magie et religion* ،...op. .Cit. p. 119-120.

2.3.6. سحـــر الأسمــــــاء

ليس الإيمان بخواص أسماء الله بالأمر الجديد عند المسلمين، بل يعود إلى الآشوريين والمصريين. اعتبر قدماء المصريين الاسم جزءا من كيان الإنسان ومن روحه على السواء، علقوا أهمية كبيرة على معرفة الأسماء وعلى كيفية استعمالها: «فالأسماء في اعتقادهم لها قدرات سحرية. وهي ضرورية لكل من الأحياء والأموات على السواء. واعتقدوا بأنه لو عرف الإنسان اسم إله أو شيطان، فناداه باسمه، فإن الإله أو الشيطان سيستجيب لأوامره. كذلك معرفة اسم إنسان ما، تجعل الجار مثلا قادرا على فعل الخير أو الشر لصاحب الاسم» [1]. وفي القبالة «بات بالوسع القول بأن القبالي المتمكن مستطيعٌ – من خلال النطق نطقا صائبا بالأسماء (أسماء الملائكة والشياطين) وباسم الإله ذاته – أن يحوز لنفسه قدراتها وقدرات الإله» [2]. ويدرج فرويد هذا النوع من السحر ضمن سحر اللغة عموما، إذ يقول: «كل سحر الكلمات ينبع من هذا الاعتقاد بكلية قدرة الفكر، مثله مثل اليقين الراسخ بالقدرة المرتبطة بمعرفة اسم من الأسماء أو النطق به» [3].

لإنجاز أي طقس، ليس من الضروري معرفة اسم المستفيد أو الضحية، لأن هناك فرعا بكامله من السحر يسمى «سحر الأسماء»، ويسعى إلى التأثير باستخدام أسماء الله الحسنى أو أسماء القرآن، أو أسماء الملائكة، والجن، والكواكب. وسنهتم هنا بخواص أسماء الله التي اعتبرها إدموند دوتيه «علما» فرعا من فروع السحر الإسلامي الكبرى وأهمها[4].

يقسم السحر العربي الإسلامي أسماء الله إلى صنفين. الأول يسمى «اسم الله الأعظم»، والثاني يُدعى «أسماء الله الحسنى» التي يبلغ عددها 99 اسما.

اســم الله الأعظـــــــم

[1] واليس بدج، ***السحـــر في مصر القديمة***، ترجمة وتقديم: د. عبد الهادي عبد الرحمان، لندن–بيروت–القاهرة، سينا للنشر–مؤسسة الانتشار العربي، ط. 1998 / I، ص. 143

[2] شفيق مقار، السحر في التوارة والعهد القديم، ***م. س.***، ص. 328.

[3] S. Freud, l'Homme Moïse et la religion monothéiste ،*op. cit* ،.p. 212

أو (ترجمته) س. فرويد، موســـى والتوحيــد، ***م. س.***، ص. 157، ومنه نقلنا نص الإحالة. سبق أن عرضنا، في القسم الأول من العمل الحالي (وبالضبط في أسطورة في تعلم السحر)، رأي فرويد في هذه المسألة واعتراض مالينوفسكي عليه والمنزلقات التي سقط فيها هذا الأخير على نحو ما بينها تودوروف

[4] E. Doutté, E. Doutté, Magie et religion ،...*op. cit* .p. 207.

يعود الإيمان بقدرة التأثير في العالم باسم الله إلى الآشوريين والمصريين. ولأن هذا الاسم يتصف بقدرة عظيمة على الفعل، فقد أحيط ب السرية لدى قدماء المصريين واليهود على السواء، الأمر الذي جعله محل تخمينات كبرى في كل العصور لفك لغزه [1]. وهكذا، فالقبالة اليهودية سجلت العديد من التخمينات حوله، إذ «النطق باسم يهوه أحيط دائما بحرص بالغ. وفي الأزمنة القديمة، كان الكهنة لا يجرؤون على تعليم أي تلميذ لهم النطق بذلك الاسم إلا مرة واحدة كل سبع سنوات، وكان الكتبة الذين استنسخوا رقائق التوراة مطالبين بأن يجعلوا أذهانهم في حالة تعبد عند كتابة الاسم، فإذا ما أخطأوا في كتابة حرف واحد منه بات الخطأ غير قابل للتصحيح» [2]. وبحسب إدموند دوتيه، فقد استعار المسلمون هذا الإيمان من اليهودية[3].

لقد خص الحديث النبوي هذا الاسم بإشارات عديدة، منها:

«حدثنا عبد الله بن جعفر الرقي عن عبيد الله بن عمرو عن زيد عن جابر عن أبي الضحى عن مسروق عن عبد الله قال قرأ رجل عندَ عبدِ الله البقرة وآل عمران فقال قرأت سورتين فيهما اسم الله الأعظم الذي إذا دعي به أجاب وإذا سئل به أعطى».

أو:

«حدثَنا أبو عاصمٍ حدثَنَا عبيد اللَّه بن أبي زياد عن شهر بن حوشب عن أسماء بنْت يزيد قَالت قَال رسول اللَّه (ص): اسم اللَّه الأعظَم في هاتَين الآيتَين (اللَّه لا إِله إِلا هو الْحي الْقَيوم) (وإِلَهكُم إِله واحد)»[4].

أو:

« في هذين الآيتين (الله لا إله إلا هو الحي القيوم) و (الم الله لا إله إلا هو الحي القيوم) إن فيهما اسم الله الأعظم»[5].

---

[1] شفيق مقار، السحر في التوارة والعهد القديم، دار رياض الريس، لندن ، الطبعة *الاولى*، 1990، ص. 320-322.

[2] نفســه، ص. 27

[3] E. Doutté, Magie et religion ،...*op. cit* ،.p. 206

[4] الدارمي، كتاب فضائل القرآن، يحملان على التوالي: رقم: 3259 و3255، وقد أحال عليه إدموند دوتيه، في السحر والدين في إفريقيا الشمالية (بالفرنسية)، *م. س.*، ص. 204

[5] مسند أحمد، الحديث رقم: 26329.

انطلاقا من هذه النصوص وغيرها ستنشأ تخمينات عديدة حول الاسم المذكور، صدرت عن الفقهاء والسحرة والمتصوفة على السواء، الأمر الذي أفضى إلى إنتاج حشد من الآراء، تعكس في نهاية المطاف استمرار ذكرى سرية اسم الإله، كما تفسر لماذا دعا فريق من القدماء إلى ترك التفضيل بين أسماء الله[1].

يتكئ الاستخدام السحري لهذا الاسم على:

أ) الجزم بوجوده في القرآن إذ قيل «إنه أخفي فيه كما أخفيت الساعة في يوم الجمعة وليلة القدر في شهر رمضان ليجتهد الناس ولا يتكلموا»[2]؛

ب) الاعتقاد بإمكان التحقق الآلي للأمر المرغوب فيه، خيرا كان أم شرا، بمجرد معرفة هذا الاسم واستخدامه؛

مع أن بعض المؤلفات السحرية لا تتردد في التصريح باسم الله [3]، فإنها تحرص على الإبقاء على طابعه اللغزي، كأن يقال: «واعلم أن البسملة الشريفة مركبة من أربع كلمات: بسم ولفظ الجلالة والرحمن والرحيم. فالكلمة الأولى عبارة عن الاسم المضمر الذي يدل على أن ما بعده الاسم الأعظم وهو الله» [4]، أو«اعلم أيها الطالب هذا اسم الله الأعظم المعظم، وهو الذي كتمه أهل الكشف، (...) فاهم ترشد»[5].

من الوصفات المقدمة في هذا الصدد، يمكن ذكر:

و الملاحظ أن العمل باسم الله الأعظم يتعالى عن الشروط المطلوبة في إنجاز الطقوس السحرية الأخرى كالأوقات الفلكية والبخور وأجزاء الشخص المستفيد أو الضحية، الخ.

أسمـــاء الله الحسنـــى

---

[1] الإمام اليافعي الشافعي، الدر النظيم في خواص القرآن العظيم، ***م. س.***، ص. 38.

[2] نفســـه، ص. 41.

[3] حول اسم الله الأعظم، يمكن الرجوع إلى: ابن سينا، مجموعة ابن سينا السحرية الكبرى، ***م. س.***، ص. 49–54، الإمام الغزالي، الأوفاق، ***م. س.***، ص. 11، 53، والبوني، منبع أصول الحكمة، ***م. س.***، ص. 97 وما بعدها، أبو حي الله المرزوقي، الجواهر اللماعة...، ***م. س.***، ص. 95، الدمياطي، شرح الدمياطي...، ***م. س.***، ص. 3، والطوخي الفلكي، ***اسم الله الأعظم***، بيروت، المكتبة الشعبية، (د. ت.)، ص. 46

[4] البوني، منبع أصول الحكمة، ***م. س.***، ص. 99.

[5] الطوخي الفلكي، اسم الله الأعظم، ***م. س.***، ص. 46

نجد في القرآن والحديث مقاطع خاصة بالموضوع مثل قوله تعالى «لله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون» (الأعراف، 180)، وجاء في الحديث أن «لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا من أحصاها دخل الجنة» [1]. وعليه ستشهد أسماء الله استخداما مزدوجا: أحدهما ديني، والآخر سحري يتغذى من الأول، ذلك أن الفقهاء هم الذين حددوا هذه الأسماء التي يأخذ استخدامها السحري أشكالا عديدة أكثرُها شيوعا ما يسمى بـــ «الذكر». والذكر ينقسم إلى نوعين، يسميان على التوالي: «الرياضة»، و«معاني أسماء الله».

الرياضة طقسٌ ذو طابع صوفي يتيح للساحر الحصول على القدرة التي يتضمنها أحد أسماء الله الحسنى. بمجرد ما يتأتى للساحر ذلك تجعله هذه القدرة في مستوى التدخل بفعالية في مختلف المجالات، بواسطة طقوس تنجز باستخدام أحد أسماء الله الحسنى. أما الإجراء المسمى «معاني أسماء الله»، فيدور حول الاستخدام السحري لهذه الأسماء بحسب معانيها. هذا الإجراء يلتقي مع ما يسميه فريزر بالسحر التعاطفي أو الودي الذي يرتكز على مبدأين: مبدأ استدعاء المثيل للمثيل، أو قانون التشابه المسمى «السحر التجانسي»، ثم مبدأ المثيل يؤثر في المثيل بواسطة شيء رمزي، أو قانون الاتصال أو التماسّ المسمى أيضا «السحر المعدي» [2] .

الشكل الثاني من استخدام أسماء الله الحسنى سحريا يسمى «أنماط أسماء الله». وهو شديد الشبه بالسابق. وقد خصص البوني، في مصنفه *شمس المعارف الكبرى*، جزءا لهذا الموضوع [3]، كما أفرد الإمام أبو محمد اليمني اليافعي الشافعي (ت. 768 هـــ) قسما من مؤلفه *الدر النظيم في خواص القرآن العظيم* [4]، للموضوع نفسه. المؤلفان معا يقسمان الأسماء التسعة والتسعين إلى عشر فئات، يشكل كل منها حقلا دلاليا متجانسا، ويعرض المؤلفان أسماء كل مجموعة وكذلك خواصها السحرية ومختلف الإجراءات الطقوسية مع اختلاف في لائحة الأسماء التي تتضمنها هذه الأنماط. هكذا، فالنمط الثاني، مثلا، عند البوني يتكون من أسمائه: «الغفور»، «الشكور»،

---

[1] رواه ابن ماجة، كتاب الدعاء، والترمذي في كتاب الدعوات، تحت رقم 3428 إلى 3430، والبخاري، في كتاب الدعوات، تحت رقم 5931، و6843، ومسلم، 4835 و4836، وأحمد 7189 و7304، و7799، و9148، 1076، و10128، و10268، وحول لائحة هذه الأسماء، راجع: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ***م. س.***، ج. 2، ص. 268، 591، وحول لائحتها بالفرنسية، انظر: إدموند دوتيه، السحر والدين في إفريقيا الشمالية (بالفرنسية)، ***م. س.***، ص ص. 200–202.

[2] James G. Frazer ،*Le Rameau d'or* ،*le roi magicien dans les sociétés primitives* ،Paris, Robert Laffont, 1981 ،p. 41-42

[3] البوني، شمس المعارف الكبرى، ***م. س.***، الفصل 21

[4] ***م. س.***، صص. 71–81.

«الغافر»، «التواب»، «الحميد»، و«السامي»، «البصير»، «الودود» و«الشاكر». في حين تتكون الفئة ذاتها عند الشافعي من الأسماء: «الأحد»، «الواحد»، «الصمد»، البصير»، «السميع»، «القادر»، «المقتدر»، «القوي»، و«القائم». لأسماء هذا النمط، حسب البوني، خواصّ سحرية تتمثل في كونها تضمن لمستخدمها التوبة والغفران، وتحسن أحواله المادية والأخلاقية، وتحجب عيوبه، وتليين قلوب الناس من حوله [1]. في حين لأسماء النمط نفسه، عند الشافعي، خواص سحرية – أيضا – تتجسد في مقاومة ألم الجوع، ودفع الخواطر والوساوس، الخ. بيد أن كلا من هذه الأسماء يمكن أن يشكل موضوعا لطقس منفرد – حسب البوني – وكأنه يشكل بمفرده فرعا أو علما من السحر.

تتشكل الإجراءات الطقوسية الخاصة بهذه الأسماء مع مراعاة الشروط الخاصة بكل طقس سحري، من قراءة الاسم المعني آلاف المرات، الصيام وإحراق البخور المناسبة.

على غرار الحروف، تدخل أسماء الله في تناسب مع جميع عناصر الكون. تسهل ملاحظة الاستعمال الديني لأسماء الله الحسنى. هكذا، توجد فئة من الأشخاص يقتاتون من «بيع»كتيبات صغيرة تسمى «الحصن الحصين» وأوراقا (أو قلائد معدنية) كتبت عليها آية الكرسي (البقرة، 256) مع اسم الله ولائحة هذه الأسماء التسعة والتسعين. واستعمال أسماء الله الحسنى، في هذا المستوى، يطابق التعليمات الدينية التي تقدمها باعتبارها ذات خواص خيرة يستفيد منها المؤمن بمجرد قراءتها. لكن، يجب ملاحظة أن هذا الاستعمال يقع في منتصف الطريق بين الدين والسحر؛ أسماء الله عزيمة سحرية بمعنى أن الفرد يحملها للاستفادة من خواصها الخيِّرة، بيد أن الممارسة نفسها ليست سحرية كليا بمعنى أن كاتب ما نعتناه بالحرز لا يكون ساحرا بالضرورة، كما أن فعالية هذه التميمة لا تخضع للشروط الخاصة بالسحر.

السحــر القرآنــي

تكثر في مصنفات السحر العربي الإسلامي الطقوس السحرية المنجزة انطلاقا من القرآن بحيث تشكل فرعا مستقلا من هذا السحر. في الواقع، ينطلق السحر القرآني من طريقة محددة جدا: استخدام سور قرآنية بكاملها، استعمال آيات تعتبر بمثابة آيات مستقلة، ثم استخدام آيات معزولة عن سياقها الأصلي ومُدخَلة في دعوات أو عزائم ليست في الحقيقة سوى تناص آيات عديدة.

---

[1] نفســه، ص. 275.

يرتكز الاستعمال السحري للسور القرآنية على الإيمان بخواصها التي يؤكد بعضَها العديدُ من الأحاديث النبوية وأقوالُ الصحابة. فللمعوذتين، بحسب الرسول، تقيان من السحر والأوجاع البدنية. وقبل أن تعرض المصنفات السحرية وصفات مشكلة انطلاقا من سور قرآنية غالبا ما تورد أحاديث مختلفة حول خواص هذه السورة أو تلك. هكذا، فالرسول أكد، حسب الديربي، أن تلاوة سورة الإخلاص، قبل النوم، تقي من الشرك [1]، وقال، حسب الشافعي، أن «من قرأ سورة الفتح في أول ليلة من شهر رمضان في التطوع حفظ في ذلك العام» [2]. ويجب ملاحظة أن الأحاديث النبوية (؟) في هذه المسألة، ترتكز غالبا على التعاطف باعتباره مبدأ سحريا، بمعنى أن الخواص المنسوبة لهذه السورة أو تلك تطابق المعنى الذي تحمله السورة نفسها. واعتمادا على المبدأ نفسه ستستدعي المصنفات السحرية أغلب السور في الطقوس السحرية.

والإجراءات الطقوسية، في هذا المستوى، عديدة جدا، تتضمن كتابة أحجبة، تلاوة سور، إطلاق بخور، الخ. وعندما يتعلق الأمر بطقوس ذات هدف شرير، فإن المصنفات تستبدل حروف الكلمات المفاتيح بقيمتها العددية.

بالنسبة للآيات القرآنية وبما أن عددها يفوق بكثير عدد السور، الأمر الذي يفسح المجال لإجراء عدد كبير من التأليفات بينها، فإن استخدامها السحري يتجاوز إلى حد بعيد استخدام السور بيد أن بعضها يحتل مكانة مركزية من بينها آية الكرسي (البقرة، 256) والآيات الست المسماة «آيات الشفاء»، والتي تشترك في ورود الحروف المشكلة لجذرها.

تكتسي آية الكرسي من الأهمية ما جعل السيوطي يفرد لها رسالة بكاملها [3]. ويرتكز الإيمان بفعالية هذه الآية على مجموع يتألف من أحاديث نبوية، وزمرة من الأخبار. فقد قال الرسول «من قرأ دبر كل صلاة مكتوبة آية الكرسي لم يمنعه من دخول الجنة إلا أن يموت» [4]. ثم إن العديد من المصنفات الدينية والسحرية تروي كيف تأتى لأبي هريرة، تبعا لنصيحة قدمها له الرسول، أن

---

[1] الديربي، مجربات الديربي الكبير، ***م. س.***، ص. 28.

[2] أبو محمد اليافعي الشافعي، الدر النظيم في خواص القرآن العظيم، ***م. س.***، ص. 120

[3] جلال الدين السيوطي، ***آية الكرسي، معانيها وفضائلها***، تحقيق وتعليق: يوسف البدري، (د.م)، (د.ت.)، (78 ص.).

[4] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ***م. س.***، ج. 1، ص. 307.، والديربي، مجربات الديربي الكبير، ***م. س.***، ص. 10. 306، والديربي، مجربات الديربي الكبير، ***م. س.***، ص. 10.

يتخلص من الشيطان بفضل قراءة هذه الآية [1]. أخيرا جاءَ في الخبر أن «هذه الآية لما نزلت على النبي (ص) نزل معها سبعون ألف ملك من الملائكة الكرام إجلالا لقدرها» [2].

أما ما يسمى بآيات الشفاء، فهي:

1 – «ويشف صدور قوم مؤمنين ويذهب غيظ قلوبهم» (التوبة، 14)؛

2 – «يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاءٌ لما في الصدور وهُدى ورحمة للمؤمنين» (يونس، 57)؛

3 – «يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس» (النحل، 69)؛

4 – «وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين» (الإسراء، 82)

5 – «الذي خلقني فهو يهدين، والذي هو يطعمني ويسقين، وإذا مرضتُ فهو يشفين» (الشعراء، 78–80)؛

6 – «قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء...» (فصلت، 44)[3] .

إذا كانت هذه الآيات كثيرة الورود في الوصفات العلاجية، فإنه يمكن القول إن ما نسميه بـــ «السحر القرآني» بكامله يرتكز – ويؤسس مشروعيته – على تأويل معين للآية الرابعة التي من خلالها يقترح القرآن نفسَه لإشفاء الآلام التي تتربَّص بالمؤمنين. وكلمة «الم» تشمل، في المصنفات السحرية، جميع مجالات تدخل السحر وبذلك تكثر من الاستشهاد بهذه الصيغة لشرعنة الممارسات السحرية واستخدام القرآن سحريا.

يتم إدراج آيات قرآنية في الوصفات السحرية بطريقتين مختلفتين: تارة تقطَّع السورة الواحدة إلى آيات عديدة، وتدرَج هذه الآيات متفرقة في دعوة مَّا، وتارة أخرى تنتقى آيات عديدة من سور

---

[1] انظر، على سبيل المثال: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، *م. س.*، ج. 1، ص.

[2] الديربي، مجربات الديربي الكبير، *م. س.*، ص. 10. للإشارة، فإننا لم نعثر على هذا النص في موسوعة الحديث، *م. س.*، المتألفة من الكتب التسعة (صحيح البخاري، صحيح مسلم، سنن الترمذي، سنن النسائي، سنن أبي داود، سنن ابن ماجة، مسند أحمد، موطأ مالك، سنن الدارمي).

[3] الطوخي الفلكي، ***السر المكشوف في طب الحروف***، بيروت، المكتبة الثقافية، (د.ت.)، ص. 89–90.

مختلفة لإدراجها في دعوة من الدعوات. ومبدأ الانتقاء، في الطريقة الثانية، هو تطابق معنى الآيات مع غاية الطقس. على نحو ما يتبين من الوصفة التالية:

وصفة للتفريق بين الزوجين

«يكتب يوم السبت آخر الشهر وضعه في غابة وسد عليه بشمع وادفنه تحت عتبة من تريد. والبخور حنتيت ومر وصبر وشعر قط أسود وشعر كلب وقشر بصل وقشر ثوم. وهذا ما تكتب: "انقلبت الشمس وانقلب القمر وانقلبت النجوم في السماء وانقلبت الحيتان في البحر. اللهم كما قلبتهم بقدرتك وعظمتك أن تقلب وجه...بن...في وجهه وتجعل وجهه في وجهها كوجه القردة ووجهها في وجهه كوجه الحمار. وإن خرجت دخل، وإن دخلت خرج لا يدخل ولا يجتمعا حتى يلج الجمل في سم الخياط [الأعراف: 7] كأنهم حمر مستنفرة [المدثر: 50] (30 مرة) كذلك تفرّ... بنت من عند ... بن... كأنهم يوم ترونها لم يلبثوا إلا عشية أو ضحاها [النازعات: 46] والمرسلات عرفا فالعاصفات عصفا والناشرات نشرا فالفارقات فرقا [المرسلات: 1–4] اللهم فرق بين...وكذا من عند... وكذا"»[1].

سحـــــر الدعـــــوات

يتعلق الأمر في الدعوة أيضا، كما في الذكر، بالسعي إلى الحصول على القدرة السحرية المتضمنة في الأسماء. ولكن بينما يهدف الذكر إلى الحصول على قدرة أسماء الله، تسعى الدعوات إلى نيل قدرة الأسماء الموجودة في العهد الذي وقعه سليمان مع الجن. وتعلم الدعوات يتم انطلاقا من طقوس شديدة التعقيد، تسمى رياضة (تمارين روحية).

من بين الدعوات الشائعة، في المصنفات السحرية، نجد «البرهتية»، و«الجلجلوتية»، و«الدمياطية». باستثناء الأخيرة، التي ترتبط تسميتها بنور الدين الدمياطي (نسبة إلى دمياط بمصر)، فإن الأوليين لا معنى لهما في اللغة العربية ، و تحظى «الدمياطية» وحدها من بين الدعوات الثلاث بشعبية كبيرة في المتخيل الشعبي لا يضاهيها في الشهرة إلا خط الزناتي (علم الرمل)، على صعيد العرافة إذ يشكل «خط الزناتي» و«الدمياطي» موضوع أساطير عديدة تحكي قدرة هذا العراف أو ذاك، فعالية هذا الساحر أو ذاك. في هذه الأساطير، يبدو «الطالب» الذي تعلم

[1] الطوخي الفلكي، سحر الكهان في حضور الجان، *م. س.*، ص. 30. وأسماء السور، وأرقام الآيات، الواقعة بين معقوفين هي من وضعنا.

الدمياطية «قويا» جدا. إنه يحكم الجن، ويسخرهم، يلتقي بهم شخصيا، ويتفاوض معهم، ويرغمهم على الامتثال لأوامره، وبالتالي تكون تدخلاته فعالة دائما «... هو [=الدمياطي] كتابٌ سري وغير موجود وخطير، بحيث إذا وقع بيد شخص من الأشخاص سيتحول إلى ساحر ومشعوذ، ذلك أنه يتضمن جداول وطلاسم (...) تكشف عن سحر التفريق أو المرض (...) وهي الحوافز التي تدفع المشعوذين إلى البحث عنه والتعامل من خلاله» [1]. على النحو نفسه، فـــ «الفقيه» الذي تعلم علم الرمل يقدَّم باعتباره يتلفظ دائما بنبوءات صائبة ودقيقة.

«الدمياطية» عبارة عن منظومة تعليمية مؤلفة انطلاقا من أسماء الله الحسنى. ويختلف استعمالها عن استخدام «الذكر» من أوجه عديدة:

– فهي لا تتوفر على أية فعالية خارج سياقها. خلال الطقوس، لا يتلو الساحر أسماء الله معزولة وإنما يقرأ الأبيات المنظومة.

– تحتكِرُ أسماء الله، في هذا المستوى، أي منظومة في كلام موزون ومقفى، مجموع مكونات السحر العربي الإسلامي. يقول البوني في معرض تقديمه لقسَم «البرهتية»: «هو رأس علوم الروحانية وأساسها» [2]. ويقول الدمياطي أيضا عن الدعوة ذاتها: «اعلم أن هذا العلم هو القاعدة وهو أحصى سائر العلوم وكل شيء لا أصل له لا ثبات له كالأقسام المخترعة والعهد هو فرع العلم وأصله» [3].

تظهر مكونات السحر العربي الإسلامي إلى أي حد نجح في إدماج عناصر دينية كثيرة. خلافا لطروحات الفقه، لم يبيح إسلام المصنفات السحرية السحرَ فحسب، بل و غذاه أيضا بالعناصر الضرورية لتحقيق القسم الأعظم من طقوسه. في الواقع، كل شيء تمَّ وكأن أي سحر كان مستحيل الوجود في السياق العربي الإسلامي ما لم يمر من وساطة الدين. ولذلك، لن يتردد بعض المصنفين في السحر في العودة إلى قصة سحر الرسول، والحديث النبوي «اجتنبوا السبع الموبقات...»، ليستخلص حكما شرعيا في هذه الممارسة، يبيح نوعا منها ويحرم نوعا آخر: «وخلاصة القول عن حقيقة السحر وعن الحكم الشرعي فيه (...) السحر ينقسم هنا إلى قسمين: سحر حرام وهو السحر الأسود الذي يشمل جميع أنواع الأذى والشر والضرر، مثل الرباط

---

[1] مرية مكريم، «الكتب الصفراء تعلمك: كيف تصبح ساحرا»، *م. س.*

[2] البوني، منبع أصول الحكمة، *م. س.*، ص. 62.

[3] الدمياطي، شرح الدمياطي والبرهتية والجلجوتية، *م. س.*، ص. 39.

والنزيف، والتفريق بين المرء وزوجه (...) والسحر الآخر، وهو الحلال وهو ما كان بضد ذلك شاملا أعمال الخير مثل فك المربوط ورفع النزيف والوفـاق بين الزوجين...»[1]. رأي يزكيه بدون شك المحسن محمد المهدي، مدرس العلوم العربية والشرعية والقراءات بالأزهر الشريف، الذي كتب تقديما لهذا المصنف السحري «الجامع في علوم الفلك الروحاني والجغرافي والميقاتي وأسرار السحر والجن وعالم الروح والتنويم المغناطيسي»، إذ يقول: «وقد قمت بمراجعة هذا الكتاب فوجدته مطابقا للشريعة الإسلامية»[2].

هذا التداخل بين السحر والدين يمكن ملاحظته في مستويات عديدة في ثقافتنا. هكذا، فلتحاشي تسمية «السحر»، يؤكد ممارسوه وزبائنهم، على السواء، أنهم لا يمارسون السحر أو يسعون إليه، وإنما يسعون إلى الاستفادة من بركة أسماء الله. وفي بعض الأوساط الشعبية غير المتمدرسة، لنعت هذا الدواء أو ذاك بأنه شديد الفعالية، يتم تشبيهه بأسماء الله الحسنى، فيقال: «بحال سْمِيات الله» (كأنه أسماء الله الحسنى أو يشبه أسماء الله الحسنى (في الفعالية)».

قبل فحص الخطابات الرائجة حول السحر، قد يكون من المفيد إيراد نص للصوفي محيي الدين بن عربي الذي، بعدما أعاد التفكير في ظاهرة الحسد التي خصها القرآن بسورة الفلق مدمجا إياها في السحر، رَسَمَ أفقا للتداخل بين السحر والدين. أفق لا يمكن لكل منهما أن يكون فيه سوى وجه آخر للثاني:

«قال عليه السلام لا حسد إلا في اثنين: رجل آتاه الله علما فهو يبثه في الناس، ورجل آتاه الله مالا فهو ينفقه في سبيل البر فقام أهل النفوس الأبية التي تأبى الرذائل وتحب الفضائل وجماع الخير، فقالوا لا ينبغي الحسد إلا في معالي الأمور. وأعلى الأمور ما تعرف إلا أربابها، ورب الأرباب وذوو الصفات العلى والأسماء الحسنى هو الله، فيقال: نتشبه به في التخلق بأسمائه، ففعلوا وبالغوا، واجتهدوا إلى أن صاروا يقولون للشيء كن فيكون. وذلك أقصى المراتب التي تمدح الله بها، فلولا الحسد ما تعمل القوم في تحصيل هذا المقام. ومنهم الساحرون السحر بالإطلاق صفة مذمومة. وحظ الأولياء منها ما أطلعهم الله عليه من علم الحروف، وهو علم الأولياء، فيتعلمون ما أودع الله في الحروف والأسماء من الخواص العجيبة التي تنفعل عنها الأشياء لهم في عالم الحقيقة والخيال. فهو وإن كان مذموما بالإطلاق فهو محدود بالتقييد، وهو من باب الكرامات وخرق

---

[1] السيد الحسيني، السر الرباني في علوم الفلك والروحاني، م. س.، ص. 37-38.

[2] انظر نص تقديم الـــ م. س.

العوائد، ولكن لا يسمون سحرة مع أنه يشاهد منهم خرق العوائد، فسمي ذلك في حقهم كرامة وهو عين السحر عند العلماء»[1].

[1] محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر، (د.ت.)، ج. 2، ص. 135.

الفصل الأول

1. الوقت كعنصر من عناصر الذهنية السحرية

1.1. المفهوم العام للوقت في المعتقد الشعبي

نتطرق في هذا الفصل إلى الوقت كعنصر من الذهنية و الممارسات السحرية التي تعتبر بعض الأوقات ملائمة و أخرى عكس ذلك، و بالتالي فهو أحد شروط نجاحها، فنعالج أولا المفهوم العام للوقت في المعتقد الشعبي للحديث بعد ذلك إلى الميزات السحرية لأيام الأسبوع.

نلاحظ في العديد من المناسبات محافظة كبيرة على الالتزام التقليدي بمختلف الاحتفالات أو ما يشبه تأثيرا تمارسه على دورة الحياة. نذكر هنا على سبيل المثال عيد الأضحى الذي تلتزم فيه الكثير من العائلات بأداء الشعيرة الأساسية المتمثلة في ذبح كبش بالرغم من ضعف مواردها، بل هناك من يذهب إلى الاقتراض. يقول بعض الآباء أنهم لا يستطيعون ترك أطفالهم بدون كبش العيد أمام الجيران، و يرجع هذا إلى الأهمية المفرطة التي نوليها إلى ما يقوله الغير عنّا و المتجلية في المثل: "فوت على عدوك جيعان وما تفوتش عليه عريان" [1]، فالجوع حالة سلبية يمكن إخفاؤها بينما يستحيل إخفاء بساطة اللباس، هذا ما جعل بيار بورديو يقول عن المجتمع الجزائري أنه " بالنسبة للأذواق الاجتماعية، تلبيها حياة عامة مؤدبة و مقننة جدا و التي يهيمن عليها الخوف من رأي الآخرين "[2]. فالمظهر الخارجي مهم جدا في تحديد هوية الشخص.

يبين الاحتفال بعيد الأضحى أن الشخص ملتزم بواجباته اتجاه يوم مقدس و عليه فإن السنة تعيد في تاريخ ثابت ممنوعات يجب الوقوف عندها وممارسات يجب أن لا تنسى خشية أن يكون التفريط في عادة الأجداد جالبا للأحزان و الغبن للذين قصّروا في هذا العمل. لقد لاحظنا في الأوساط الشعبية بعض الممارسات المتعلقة بهذه الشعيرة، فعلى سبيل المثال يمتنع السيد ب. البشير فلاح، قاطن ببني بوبلان، و جميع أقاربه عن استهلاك لحم الأضحية أول يوم العيد وتسمى هذه الظاهرة بالطيرة أو التطير.

---

[1] المقصود بالعريان بساطة الثياب و التي تعتبر دليلا على حالة اقتصادية مزرية.

[2] P. Bourdieu "Sociologie de l'Algérie" PUF,.Paris 1958 PP65-68

تعتبر الطيرة تحريما أو منعا، تفرضه العائلة على نفسها لتزامنه مع حادث أليم أصابها، فهناك من يمتنع عن فعل شيء في وقت معين مثلما ذكرنا كالامتناع عن السفر، عدم استهلاك طعام معين، عدم ارتداء ثوب معين أو ذو لون معين، و عليه يمكن ترتيب الطيرة مع ظاهرة الفأل.

تفرض الدورة الزمنية استعمال رزنام ة و نلاحظ استعمال اثنتين في الجزائر، الأوروبية والتي فرضها المستعمر و يسود استعملها في الإدارات، تضبط تقريبا كل النشاطات فنقول أنها تسير الحياة المدنسة، و تتبع الرزنام ة الإسلامية في المجال الديني والتعليم المرتبط به، و كل ما يمس بأشياء العقيدة .

و يفرض الكثير من مدرسي الأدب العربي، التاريخ والعلوم الإسلامية في التعليم الثانوي كتابة التاريخ اليومي على الشكلين إظهارا لارتباطهم بالتقليد والتمرين نفسه يظهر عند الإعلان عن مواقيت الصلاة في التلفزيون. كما أن هناك رزنام ة ثالثة تخص النشاط الفلاحي. و بغض النظر عن هذه الرزنمات الثلاثة " تشير الملاحظة لرزنام ة أخرى تدخل في النسيان والتي حفظت بشكل جيد في العلوم الخطية و هي الخاصة بالسحر، و التي من خلالها للجن أو الأرواح القيام في كل ساعة أو يوم أو شهر أو فصل...في كتب السحرة، الفصول الأربعة تسمى غالبًا التقوفات الأربع. [1] و هذه الكلمة مشتقة من التقاف و الشبيهة برزنام ة كانت تظهر كل سنة في المناخ almanach تحت إمضاء ج شحادة كانت تشير، عند الجالية اليهودية تحت اسم دقوفات، لبعض الساعات التي تنعدم فيها الحراسة الروحانية على الماء و بالتالي يمنع شربه" [2]

أما في بني سنوس فإننا نجد مجموعة من المعتقدات الخاصة بأمطار النيسان، و هي كلمة غريبة على اللغة العربية.

يشخص المنطوق الشعبي الوقت، فالزمان ليس قياسا للمدة، و لا يمثل الظرف المتحول، وكأن بيده كيس من الخيرات، فهو الصنف الذي يوزع خيرات هذا العالم. انه في علاقة دائمة مع "السعد" (الحظ). تظهر هذا الدور من خلال القصص(ليست موضوع بحثنا) و كذلك العبارات المتداولة مثل "الزمان ما يظلمش"، "راني مع هذا الزمان" بمعنى في صراع مع مشاكل الحياة، "يا وجه الزمان" هذا المعنى مدعم بوصف يتبع الزمان يسمى المكفوح " راني مع هذا الزمان المكفوح "، و عليه فالزمان الموزع للخيرات بالنسبة للبعض عبارة عن خصم يجب التغلب عليه بالنسبة

---

[1] تقوفات تقسيم السنة إلى 4 أجزاء

[2] J. Desparmet. Ethnologie de la Mitidja in Revue Africaine n° 59 1918 P24

للبعض الآخر و ذلك خلافا للسعد الذي يدل دائما على الحظ السعيد. يمثل الزمان المصير الفردي و له في الغالب معنى سلبي "هذا الزمان – وجه الزمان" عبارات نصف بها شخص يجلب المهالك. في بعض المرات، يكون الزمان حسي أو شيء، تبعا للهيئة التي يتخذها، و يقال عامة في الحديث عن شخص تعس في مساعيه "الزمان الراقد" و عن شخص سعيد " الزمان واقف" إنها من خصوصية الذهنية التي تجمع فكرتين متضادتين بدون حرج.

تقيم الذهنية السحرية علاقات معينة بين مختلف تقسيمات الوقت والكواكب، العناصر والمعادن.

لا نهتم في دراستنا هذه تاريخ هذه الأفكار لأن ذلك يأخذ حيزا كبيرا و إنما سنكتفي بعرض موجز لهذه المعتقدات القديمة التي تقيم علاقة معينة بين الكوكب و اليوم. عند الشعوب الأوروبية مثلا كوكب يوم الأحد الشمس، طبيعته الحرارة و الجفاف و معدنه الذهب؛ هذه المعاني تجمعها كلمة Sunday، و كوكب يوم الاثنين القمر (Lundi بالفرنسية) و طبيعته البرودة والرطوبة، و معدنه الفضة. و كوكب يوم الثلاثاء المريخ (Mardi بالفرنسية) وطبيعته الحرارة والجفاف، والقصدير معدنه، و يوم الأربعاء كوكبه عطارد(Mercredi بالفرنسية) وطبيعته ممزوجة، و الزئبق معدنه. و يوم الخميس كوكبه زحل، طبيعته الحرارة والرطوبة، و النحاس معدنه. و كوكب يوم الجمعة الزهرة و طبيعته البرودة و الجفاف، ومعدنه الحديد. السبت كوكبه المشتري، طبيعته البرودة و الرطوبة، و الرصاص معدنه.[1]

باستثناء المعادن النفيسة الذهب و الفضة فإن القصدير، الزئبق، النحاس، الحديد والرصاص معادن تستعمل في العمليات السحرية.

أما بالنسبة لأيام الأسبوع العربي فنجد علاقة بين الأيام و الأعداد: فالسبت احتفظ بالكلمة العبرية و الأحد مشتق من واحد و الاثنين من اثنان و الثلاثاء من ثلاثة و الأربعاء من أربعة و الخميس من خمسة [2]. و الجمعة مصدرها جمع فهو يوم عيد أسبوعي للمسلمين أي اليوم السابع و لعل هذا ما يفسر الميزة السحرية للعدد سبعة لأنه يجمع كل خصوصيات الأعداد الأصغر منه.

و نستنتج مما سبق أن طبيعة اليوم يحددها العنصر المنسوب إليه. و يقسم "الطلبة" السحرة أيام الأسبوع بين الأربعة عناصر: " للنار يعود يوم الأحد و الثلاثاء حتى الظهر (علاقة بين النار و الشمس و الحرارة)، و للأرض الأربعاء والجمعة حتى الظهر، و للهواء الأربعاء حتى الظهر و

---

[1] J.Desparmet ibid pp 24-25.

[2]جمال الدين بن منظور، ***لسان العرب***، بيروت، دار صادر، (د. ت.)، ج. 4، 15ص

الجمعة من الظهر و حتى المغرب و كذلك يوم السبت، و للماء الاثنين (البرودة)، الثلاثاء من الظهر حتى غروب الشمس و الخميس من الظهر حتى الغروب"[1].

و من الملاحظ أيضا وجود علاقات بين الاتجاهات الأربعة؛ و عليه يتميز الشرق كونه جهة مطلع الشمس و القبلة بخصوصيات سحرية، فشاع مثلا عند العرب اعتقاد أن الطير إذا انطلق اتجاه الشرق فذلك فأل سعيد، في الحالة المعاكسة فإن ذلك ينذر بأحزان على وشك الحلول.

لأشكال الكتابة علاقة مع الأجزاء المختلفة للوقت، و تعتبر الحروف ذات جوهر إلهي، تفسير التأثير الكبير للحروف في العالم المرئي و العالم المخفي. "و اعلم أن الله أرسى سر الأنوار والعلوم بمقدار في الحروف الثماني و العشرون و بها يوجد العرش العلوي و العرش السفلي واللوح (الذي كتبت عليه الأقدار) و القلم (الذي يكتبها) و بها أرسى في الطبيعة السكون و الحركة و المعادن و الحيوانات والنباتات و العناصر الأربعة...و فصول السنة و شهورها و أيامها وساعاتها ودرجاتها و دقائقها و ميقاتها القمرية"[2]، كل شيء راجع لهذه الحروف.

تعود هذه النظريات إلى الاعتقاد الديني المكون لجوهر الأشياء حيث خلق الله الكون بحرفين إذا أراد لشيء أن يكون إنما يقول له كن فيكون؛ و الأمر ليس بجديد، إذ كان أكثر أهمية "الدور الديني أو أولا السحري للكتابة، في الأصل كانت للكتابة صبغة سحرية...عند المصريين وكانت تعتبر هبة إلهية... ليست الرموز الهيروغليفية مجرد خطوط، و إشارات، و صور: إنها حقائق حية... كانت الكتابة إذن في بعض البلدان امتيازا لبعض الفئات الاجتماعية. "[3]

و يظهر تقديس الكتابة خاصة عندما نرى قطعة ورق على الأرض، يجب أن لا تداس إن كان عليها كتابة بالخط العربي، فيلتقطها البعض من الناس ويضعها البعض الآخر في مأمن عن كل شيء يتنافى و الروح الأخلاقية؛ و سبب هذا التصرف هو الخشية من ارتكاب إثم إذا ما أتت أقدام الشخص على آية قرآنية و هذا نابع من الإيمان بقداسة كل حروف الكتابة لأنها تدخل في تكوين كلمة الله و أسمائه الحسنى. كما يمتنع الفرد عن التكلم و إدخال نصوص مقدسة إلى بيت الخلاء و يرى البعض البركة في هذه الرموز لأنها ذات قوة مؤثرة. و يشمل هذا " التقدير كل رمز تخطه يد إنسانية حتى و لو لم تكن من أية لغة، أريد أن أقول بأن الأشكال التي نجدها في

---

[1] Desparmet, ibid , p26

[2] .القزويني عجائب المخلوقات نقلا عن ديبارمي في المرجع السابق ص28

[3] A Cuvillier . *manuel de sociologie,* P U F, Paris 1970 p1023.

المربعات السحرية التي تسمى (عند الطلبه) السرياقية ... يبدو أنها من السحر البيزنطي أيام الرومان"[1].

إنها دائما تلك البركة أو القوة ذات الأساس الإلهي التي تعلل القيمة التي تتمتع بها الحروف. تستعمل الطريقة التالية في استطلاع الغيب (التقزان) و تؤكد الملاحظات السابقة: يتقدم المريض "للطالب" للاستفسار عن الضرر الذي لحق به، يكتب "الطالب" الساحر اسمه، اسم أمه وكذلك اسم اليوم الذي شعر فيه بتدهور حالته لأول مرة، يحول الحروف المكونة لهذه الأسماء الثلاثة إلى قيمتها العددية، و يطرح من المجموع العدد سبعة عد مرات مناسب لاحتوائه في هذا المجموع: يبين العدد الباقي "للطالب" الرقم الذي يجب الرجوع إليه في كتابة البروج الفلكية و به يجد طبيعة المرض، سببه وعلاجه. يتأسس اطمئنان الزبائن لهذه الطريقة للزبائن على إيمانهم بالقوة الخارقة للحروف الأبجدية وعلاقاتها مع الوقت الذي ظهر فيه المرض أو المشكل.

و تمكن هذه المعطيات من القول بأن الاعتقاد في قدرات "الطالب" الخارقة تجد جذورها في الاعتقاد في الجوهر الإلهي للحروف أو الكتابة.

2- الميزات السحرية للوحدات الزمنية

1.2. اليوم

كانت، عند الأشوريين، الأيام السابع و الرابع عشر و الواحد و العشرين من الشهر أياما مقدسة بدون الحديث عن الأول الذي كان مخصصا للاحتفال ببداية الشهر [2] كما نجد، تقريبا في جميع أنحاء المعمورة ، قيمة رمزية مرتبطة لبعض الأيام التي تتعلق بها في ذات الوقت محرمات خاصة. و ينتج المحرَم عن حضور الآلهة و الأشياء الدينية في وسط المجتمع ذاته، فأينما توجد الأشياء القديسة يكون النشاط الزمني معطلا. إذا ما فرض المحرم كله على فترة محدودة، فذلك لاستنفاده منه بطريقة ما، في مرة واحدة. بذلك نلبي القانون؛ وبعدها نكون أحرار [3].

Desparmet ,op cit,p 31 [1]

[2] Marcel Mauss, Henri Hubert, *l'Année sociologique*, 2, in Victor Karady, Marcel Mauss, Œuvres, 1. Les fonctions sociales du sacré, Les Editions de Minuit, Paris , 1968, p. 309

[3] المرجع نفسه، ص310

و في بابل، كان اليوم السابع و الرابع عشر و الواحد و العشرين و الثامن و العشرين من أيلول الثاني، و كذلك أشهر أخرى، يعتبر كل واحد منها يوم تكفير و صلاة، و كان خلالها على الأقل بالنسبة للملك، القديس و الطبيب، القيام بعمل ما خطرا. [1]

إننا نعرف اليوم وقتا مدنيا يمتاز بفترتين متساويتين من اثنا عشر ساعة، فترة الصباح تبدأ من منتصف الليل وفترة المساء تبدأ من الزوال .

بقي "الطلبه" و العاملون بالسحر أوفياء لزمن يمكننا أن نسميه سحري ديني يميزون فيه بين اثني عشرة ساعة ليلية تبدأ من الغروب، تقسم الفترة اليومية إلى أوقات عددها سبعة: أولها الفجر وتدخل فيه الساعات الأولى من الصباح و فيها يصلي الشخص صلاة نافلة ثم تأتي فترة الصبح و التي تتزامن مع طلوع الشمس و فيه صلاة مفروضة و يليها الضحى و هو النصف الرياضي بين طلوع الشمس و مرورها في الذروة و فيه صلاة نافلة و بعده الظهر وفيه تكون الشمس في الذروة و فيه صلاة مفروضة و يليه العصر و هو الوسط الرياضي بين مرور الشمس في الذروة و غروبها و فيه صلاة مفروضة و آخرها العِشاء وهي فترة دخول الليل.

يرتبط تقسيم اليوم هذا بالأوقات الأساسية للتحولات اليومية للشمس. إضافة إلى ذلك فلبعض الصلوات امتيازات خاصة مثل صلاة الفجر، إذ يعتقد أن المحافظة على مواقيت الصلاة تمكن من الوصول إلى الولاية و بالنسبة لبعض "الطلبة" فإنها تمكنهم من الحكمة أو العلم العلوي.

إن تعميم استعمال الساعة كمقياس زمني لا ينسينا طرق أخرى لقياسه، كان يقاس بمشي مسافة معينة، و على هذه الطريقة، يقيس "الطلبه" حتى اليوم الدقيقة بالمدة التي تتطلبها قراءة صورة الإخلاص و يعتبرون استعمال هذه الطريقة في عملية تطبيبية أو سحرية ذات فوائد جمة، فتواصلت هذه الطريقة لسهولتها و قيمتها الروحية. في نفس السياق نشير إلى وجود طريقة طبيعية لمعرفة الوقت خاصة عند الأميين متعلقة بصوت الديك أو "السردوك". تعتقد بعض النساء أن هذا الحيوان يؤذن سبع مرات في اليوم و في أوقات الصلاة بالضبط. شاع هذا الاعتقاد بحيث يقال "الديك يؤذن" و يدخل هذا في الاعتقاد بأن الحيوانا ت ترى الأرواح وتتلقى تأثيرات الظواهر الجارية في عالم الجن فتوصل إلينا صدى ما يقع.

تميز النساء بين أيام سعيدة و أيام تعسة و بين ساعة حسنة و ساعة نحس(الساعة بمعنى المدة). نفهم من هذا أنها ساعات تفرض نفسها على النشاطات فتدفع إلى الفعل الحسن أو السيئ نستخلص

---

[1] الشيء نفسه

من الأسماء المعطاة للساعة السيئة بعض مميزات هذه الفكرة، إنها تنعت "بالنكسة" لأنها تقلل من العمل الذي يقام به، "واعرة أو وعرة" إذ تجعل العمل صعبا، أو "سخونة" أي حارة، " تغم" أو "ضيقة" تولد شعورا بالكآبة، و يرجع هذا الإحساس الذي تولده بمرورها. تؤكد النساء ملاحظتهن تأثير الساعة السيئة على طبيعتهن (الخاطر) فتستعمل عبارة "خاطري ضيق أو ضيقة الخاطر" و التي تتجاوزها بزيارة الأهل أو الجارة.

ويظهر نفس الاعتبار عند "الطلبه" الذين يتعاطون السحر، تكون الساعات سيئة أو حسنة تبعا لعلاقاتها مع الأفلاك و كل واحدة مرتبطة بكوكب و الذي يرتبط بساعة يضاف إليها جن و يقال عنه إنه يسير هذه الساعة.

الساعات	**الكواكب**	**التأثيرات**	**الجن**	**التأثيرات**
01	الشمس	_	بركان	_
02	الزهرة	+	البحريق	+
03	المشتري	+	يعقوب لحمر	+
04	القمر	+	بركان اليهودي	_
05	عطارد	_	شمهاروش	+
06	زحل	+	ميمون لبيوض	+
07	زحل	_	ميمون لكحل	+

كذلك الليل يقسم إلى سبعة أجزاء متساوية تسمى ساعات مع نفس الترتيب و نفس التأثيرات كما هو مبين في الجدول أعلاه [1].

و يتداول "الطلبه" بعض الأسماء مثل الندرومي، الإمام ابن سعيد، المراكشي، الاصفهاني، السبتي، القرطبي، و لكنهم يجهلون مؤلفاتها.

---

[1] J.Desparmet op cit 26

يعتبر "الطلبه" النسق الذي يعرضونه كنسق يتوخى الصبغة العلمية مؤسس على تأثير الأفلاك و الجان و الارتباط الذي بينهم. الكوكب الذي حافظ على امتياز مقدس في التصور الشعبي هو الشمس، ربما بفضل الدور الذي تلعبه في تحديد مواقيت الصلاة و تتابعها.

و من الظواهر التي تبرز تقسيم اليوم إلى فترات حسنة وفترات سيئة تلك التكهنات التي تربط بين مستقبل المولود و لحظة ولادته المحددة بوضعية الشمس، فالمولود عند الفجر مجلبة للسعادة للوالدين، يكون ذو سلطة و حياته كلها رفاهية و يكون رجل أعمال ماهر لا يعرف الفشل و يمتاز بالسخاء و تكون حياة المولود عند الضحى صعبة إذ سيتعب كثيرا لكسب عيشه و المولود عند المغرب يكون غنيا و شجاعا مثله مثل المزداد عند العشاء ذو سعة فكر. و من يولد عند منتصف الليل أو في الثلث الأخير منه تتحقق مشاريعه ويعيش في الرخاء. و في نفس الصدد تعتقد النساء انه من يولد عند الغروب يكون "مربوحا" و يكون المولود صباحا تعسا، ربما يعود إلى التقاليد هذا الرعوية: يخرج قطيع الغنم المسمى "المال" من "الزريبه" في الصباح ليعود في المساء، و للتنبؤ هنا علاقة ببنية اقتصادية معينة و من الناحية المعرفية يمكننا تسمية ذلك بالتفكير التماثلي.

و أدى هذا الاعتقاد في تميز بعض الساعات اليومية إلى اعتبار الصباح الفترة المناسبة لزيارة الطالب إيمانا بأن النص المقدس من حرز أو طلاسم المكتوب بعد العصر ضعيف القوة، يؤثر بضعف و لمدة قصيرة. ترتفع القوة السحرية لكتابات مخطوطة عندما تكون الشمس في صيرورتها التصاعدية و تأثيرها يكون كامل فيكون طاقة "الحرز" المكتوب حين الحركة التنازلية للشمس قليلة. و هناك عدد من التابوهات المتعلقة بالأوقات اليومية: يقال أن رواية الحكايات في النهار مضرّة بالراوي و بالمستمعين لأن الأبناء يصابون بالقرع، و على الأمهات أن لا تترك ثياب الرضع خارج البيت بعد العصر، و أن تجتنب الاستحمام لأن ذلك يؤدي بالطفل إلى البكاء و تسمى الظاهرة "الشحنة ". كما يقال عن الكسول الذي يواصل القيلولة بعد العصر أنه يحضر نفسه لمستقبل بائس، فالقيلولة الممتدة لبعد العصر لا تجلب إلا الفقر حسب المثل الشعبي القائل: إلي يرقد بعد العاصر ينوض (ينهض) خاسر" و عند البعض تؤكد التجربة ذلك فيحس المواصل لسباته بعد العصر بثقل جسمه و عدم اتضاح فكره.

يجد تفسير هذه المحرمات المتعلقة ببعض الأعمال بعد العصر تعليلين في المعتقد الشعبي: يعتبر الأول هذا الوقت بداية للحركة عند الجن و يعتبر الثاني أن نور الشمس يتناقص و بالتالي تقل البركة.

و خلاصة القول إذا بحثنا في الأسباب التي من أجلها تكون الساعات مناسبة أو غير مناسبة لفعل ما أو حدث، نستنتج ثلاثة أنواع من التأثيرات: الأولى تأثيرات المعتقدات الفلكية القديمة التي احتفظ بها جزئيا و ثانيا تأثيرات بعض الأعراف الاجتماعية أو العائلية التي اعتبرت كنوع من المبادئ الدينية و ثالثا التأثيرات الدينية.

2.2 الليل

يسبق الليل النهار، يجعل هذا النسق البداية عند غروب الشمس آو الأمسية، و هذا اعتبار مؤكد في القرآن الكريم " ومن رحمته جعل لكم الليل و النهار لتسكنوا ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون"[1]. و في الكلام يقسم الليل إلى جزأين متساويين يفرق بينهما ثلث الليل.

إن المعتقدات و الممارسات المتعلقة بالليل تمتاز بمقاومة أكبر من التي تتعلق بالنهار فظلمته تخفي أسرارا و غرائب و في صمته يتكلم التفكير بقوة أكبر و في هدوئه تتأجج الحياة العاطفية و في عزلته يكون الخيال في حرية.

ذكرت لن السيدة ح.خيرة أنها لا تعطي شيئا لجارتها ابتداء من صلاة العصر و إن فعلت ذلك فإنها ترى على وجوه أطفالها أقراصا أو قشورا تسميها "ضر الخميرة " و تدل هذه العبارة العامة على بعض الأمراض الجلدية و أضافت بأن النساء كن يمتنعن عن إعطاء جمرة أو نار المصباح ابتداء من غروب الشمس لأن، هذا الفعل يجلب الخراب للبيت. و هناك نصيحة منسوبة إلى الرسول صلى الله عليه و سلم تنص على منع الأطفال الخروج من البيت عند غروب الشمس وتستعمل النساء لفظة " المغارب". و تذكر الأمهات دائمًا بالامتناع عن اللعب بعصا أو ما يشبهها و عن شرب ماء لم يغط في الليل لأن الأرواح قد تعبث به. كما أن أشغال البيت مكروهة ليلا و لرجل يلبس ثوبا جديدا و يبدو قلقا يقال له " ربما ثوبك فصل بليل" فيقول الشخص "راني أكحل" أو "راني ظلمة" أو "باغ نقطع قشي" و يمكننا القول بأن اليوم مقسم بين الجنس البشري و الجن. النهار للبشر و الليل للجن.

---

[1] سورة القصص الآية 73

3.2. الأسبوع

يفصل ماينهولد M. Meinhold فكرة الأسبوع عن كل حساب، عن كل فلكي؛ يجعل من الأسبوع، في اسرائيل كما في بابل، أثرا لعبادة و الميتولوجيا الحسابية، مشتقة من معتقدات متعلقة بالعدد سبعة الذي، في جهة كما في أخرى، لا يجد ماينهولد صعوبة في البرهنة على وجودها. في بلاد كنعان، يبدو أنه تقسيم الأشياء في مجموعات من سبعة، و بالخصوص وتيرة السبعة سنوات، و السنة السبطية و دورة استراحة الأرض، بدائي و احتفالا ت الأيام السبعة أو المرتبطة بمضعفات العدد سبعة كانت على هذا النحو مند الحقبة التاريخية. يذهب المؤلف إلى حد افتراض ...أن الراحة من 7 أيام إلى 7 كان في أزمنة قبل الإبعاد، كانت تشكل قاعدة مستقلة عن الواقعة البابلية [1]

تعتبر الأيام في بعض المرات كهيئة، تتمثل كحقائق مادية مستقلة عن التحولات أو الحركة الفلكية للأرض و الكواكب. تتمتع "أيام ربي" بشخصية مقدسة، لها أحاسيس و تنتقم ممن لا يقوم بواجبات نحوها كما يقول المثل " أيام ربي ما تعاديها ما تعاديك" و يقال هذا المثل للتحذير من عواقب انحراف السلوك.

نلاحظ ثلاثة أنواع من الأسابيع لا تختلف إلا باليوم الأول. ثلاث وجهات نظر سارية حول اليوم الأول للخلق؛ و الأكثر شعبية، هو الأسبوع الذي يمكن أن نسميه يهوديا يبتدئ بالأحد و ينتهي بالسبت، يحمل تسمية ترتيبية، الأحد (الأول) الاثنين (ثاني) الثلاثاء (ثالث) الأربعاء (رابع) خميس (الخامس) عدا يوم الجمعة. احتفظ السبت بالتسمية العبرية، من هنا فإن الأحد أكثر ملاءمة للبناء " خصص الكتاب العرب الأولوية ليوم الجمعة في القائمة كما فعل القزوينى في كتاب "عجائب المخلوقات" فيه يدرس خصائص الأيام، يبدأ بيوم الجمعة وتارة أخرى تختم به القائمة في فكرة أن المرتبة الأخيرة تشكل مرتبة شرفية "[2]

في الوقت الراهن، الجمعة يوم راحة و الأسبوع يبدأ يوم السبت و يبقى الاختلاف حوله موضوعا هاما. وجد التقليديون أو المحافظون، و في مسعاهم لمخالفة الأسبوع اليهودي المسيحي، تلبية لمطلبهم في تخصيص الجمعة كيوم راحة أسبوعية، و في الوقت نفسه فإن الاتجاه "المعاصر" أو "اللائيكي" لم ينقطع عن المطالبة بتغيير في هذا الاتجاه لأن هذا التنظيم يمثل خسارة اقتصادية

[1] Victor Karady, op. cit. p. 310
[2] Desparmet, op. cit. p. 64

لكون يوم الجمعة يسبق نهاية الأسبوع في جل بلدان العالم، و بدون الغوص في هذه الاعتبارات نشير فقط إلى وجود ما يسميه علماء الاجتماع بنوعيين من الزمن: الديني و الاقتصادي.

و نشير أيضا إلى أن كلمة الأسبوع العربية غير مستعملة في العامية، عوضت بكلمة سمانة Semana أو بعبارة "من الجمعة للجمعة" بالمعنى الأسبوعي. هناك ثلاثة أنواع من الأسابيع، كل واحد له يوم أخير هو يومه الأساسي، اليوم المقدس للديانات التوحيدية التي وجدت أو تعايشت في البلاد. تعطينا هذه الأيام هي الجمعة، و السبت، و الأحد، مشبعة بالقداسة، تنوعا في الخصوصيات الفلكلورية، ربما الأكثر غنى بهذه العناصر، بغض النظر عن الأربعاء، الذي يبقى بصفته أهم يوم مركز المعتقدات الخرافية و يمكننا أن نرى فيه يوم عيد لديانة رابعة اقل علانية و لكنها منتشرة و أكثر قِدَما "الآنمية"[2].

[2] J.Desparmet ibid p 65

3. الممارسات السحرية خلال أيام الأسبوع

1.3. تعريف السحر

السحر، حسب مجمع اللغة العربية هو «كل أمر يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته ويجري مجرى التمويه والخداع»، أما في لسان العرب، فإن «أصل السحر صرف الشيء عن حقيقته».

ويفرد عبد الرحمن بن خلدون في مقدمته الشهيرة فصلاً للحديث عن «علوم السحر والطلسمات التي يعرفها بأنها «علوم بكيفية استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر، إما بغير معين أو بمعين من الأمور السماوية، والأول هو السحر والثاني هو الطلسمات».

والملاحظ أن مصطلح الطلسم، ذا الأصل اليوناني، ويعني كل ما هو غامض ومبهم من الألغاز والأحاجي، قد فقد أهميته في اللغة العربية المعاصرة، بعد أن كان رائجا على عهد ابن خلدون وذلك لفائدة مصطلح السحر الذي اتسع استعماله، بالمقابل، ليستأثر بكل المعاني المرتبطة بالممارسات الخفية، وبخلاف لغة الضاد، تعرف اللغات اللاتينية، ومنها الفرنسية، غنى ملحوظا من حيث المصطلحات المرتبطة بالموضوع نذكر منها مثلا: La démonologie le satanisme, la sorcellerie, la magie على أن المصطلحين الأول والثاني يعتبران الأكثر تداولا في اللغة الفرنسية.

و حسب المعجم الفرنسي لعلم الاجتماع، فإن La magie، هي عملية تستهدف العمل ضد قوانين الطبيعة بواسطة وسائل خفية تفترض وجود قوى خارقة وحالة من العالم» ، بينما يعرف المعجم نفسه La sorcellerie بأنها هي «القدرة على إيذاء الآخرين من خلال عمل روحاني».

ومن كل هذه التجديدات الاصطلاحية، نستطيع القول إن السحر هو ممارسة تستخدم عناصر خفية أو مادية بهدف التأثير في الواقع، من أجل بلوغ غرض محدد وتحدد القوى المؤثرة وكذا الغاية (أو الغايات) المرجوة من العملية السحرية، نوع الممارسة (شريرة أم نافعة) ، ويقودنا هذا إلى الحديث عن التصنيفات المتخصصة لأنواع السحر.

1.1.3. حقيقة السحر

في تاريخ الفكر الإسلامي، تميز المعتزلة بإنكارهم لوجود السحر، بل وذهبوا إلى حد تكفير كل من يعتقد في وجوده، ويعتبر موقفهم الرافض هذا مناقضا لما نص عليه القرآن الكريم من وجود للسحر، ولما نص عليه الشرع الإسلامي من وجوب قتل المتعاطين له، لما فيه من شرك بالله، ومضار للمجتمع.

ويؤكد ابن خلدون، من جهته، أن «وجود السحر لا مرية (لا شك) فيه بين العقلاء» ، لكنه يميز في ذلك بين الساحر وصاحب المعجزة، ويضع الفرق بينهما «فرق ما بين الخير والشر في نهاية الطرفين، فالساحر لا يصدر منه الخير ولا يستعمل فيه أسباب الشر، وكأنهما على طرفي النقيض».

ومن أغرب الطرائف التي يحفل بها سجل خوارق السحرة، ما ذكره العلامة المغاربي عن صنف منهم، كان معروفا في عهده بالمغرب يسمون «البعاجين» وكانوا يمارسون الابتزاز على الفلاحين تحت تهديد السحر.

ويؤكد ابن خلدون أنه شاهد من هؤلاء «المنتحلين للسحر وعمله من يشير إلى بطون الغنم كذلك في مراعيها بالبعج، فإذا أمعاؤها ساقطة من بطونها إلى الأرض (...) يرهب بذلك أهلها ليعطوه من فضلها وهم مشترون بذلك في الغاية خوفا على أنفسهم من الحكام ...»، ويشدد العلامة في التأكيد على أنه لقي «منهم جماعة وشاهدت من أفعالهم هذه بذلك، وأخبروني أن لهم وجهة ورياضة خاصة بدعوات كفرية وإشراك الروحانيات والجن والكواكب ...»[1] وغريب أن يصدر مثل هذا التأكيد عن مفكر تقدم فكريا على عصره.

وعكس ابن خلدون، يبدو الحسن الوزان (ليون الإفريقي) أكثر إدراكا لحقائق بعض السحرة، خصوصا منهم أولئك الذين يمارسون صرع الجن، فبعد أن يعرض في (وصف إفريقيا) للكثير من ممارسات السحرة التي كانت منتشرة على نطاق واسع في مغرب العصور الوسطى، يستنتج هذا الرحالة أن «السحرة يعتبرون أنفسهم قادرين تماما على إنقاذ من اعتراهم مس من الشيطان، لسبب واحد هو أنهم يوفقون أحيانا في ذلك، و إذا لم يوفقوا زعموا أن الشيطان كافر أو أن الأمر

---

[1] ابن خلدون، مرجع سابق، ص 323

يتعلق بروح سماوية ...»[1] فنجاح مهمة الساحر، في فهم ليون الإفريقي، لا يعدو أن يكون محض صدفة، وإذا لم يتحقق زعمه، لجأ الساحر إلى مبررات تتخفى خلف الدين تجنبا للإحراج.

أما العلوم الإنسانية المعاصرة، فإنها تربط السحر بالأساطير وبالماضي السحيق وعهود الآلهة والأبطال، وتربطه كذلك بجذور الإنسان الأولى وبدايات الثقافة القبلية ، ولذلك انصبت اهتمامات علماء الاجتماع و الأنثروبولوجيا وعلماء النفس منذ القرن التاسع عشر على دراسة نشوء وتطور المعتقدات السحرية في المجتمعات البدائية واهتم بعض الأوروبيين منهم بمجتمعات الشمال الإفريقي، ومن أبرزهم نذكر عالم الاجتماع الفنلندي وسترمارك، والفرنسيين: مارسيل موس، إدموند دوتيه، ج هربر، لاوست، وأيضا الطبيب إميل موشون وهناك أيضا إميل درمنغن، وغيرهم.

بالنسبة لعالمي الاجتماعي و الأنثروبولوجيا أوبير و موس، يشكل السحر «مجالا للرغبة» فهو قبل كل شيء، وفي الأصل كان رد فعل جماعي أنتجه خيال العشيرة ، فالرغبات التي حددت نشوء السحر كانت قبل كل شيء رغبات جماعية: رغبة في الحصول على طرائد أو على المطر، أو على حرارة الشمس، إلخ.

ولا يخفي إدموند دوتيه، وهو من أبرز دارسي السحر في المجتمعات المغاربية، تأثره بأفكار أوبير وموس، فيخلص من دراسته العميقة لعلاقة السحر بالدين في شمال إفريقيا، إلى أن السحر هو مجرد توضيع للرغبة (المراد تحقيقها)، يقترن بالرغبة في إثارة هذه الظاهرة الطبيعية أو تلك [2]

وسنرى لاحقا، أن أغلب وصفات السحر تقوم على طقوس، هي في الحقيقة تقليد للغايات المراد بلوغها... كأن يذهب الشخص الذي (يهدرو فيه) ينم فيه الآخرون إلى «العيساوي» ، ومنهم مجموعة متواجدة بحي اوزيدان بضاحية تلمسان، ويطلب منه أن يقطع أمامه رأس أفعى حية ، وفي الوقت الذي يتساقط الرأس، يصرخ: «كما تقطع رأس الأفعى، تنقطع رؤوس العديان» (أي: مثلما سقطت رأس الأفعى، لتقطع رؤوس الأعداء) ثم يحمله إلى منزله ليضعه في مكان كل عين منه خرزة، وفي فمها الفلفل الأحمر الحار، وهو يقول: « نغمض عيني العديان» و« نغلق فم العديان» (أغلق عيون الأعداء) و(أغلق أفواه الأعداء) إلى آخر الوصفة ، و تعتبر الأفعى في هذا

---

[1] Jean Léon l'Africain, Description de l'Afrique : tierce partie du monde. Vol 3, Nouvelle édition annotée par Ch. Schefer, Paris : Leroux, 1898, p. 109

[2] إدمون دوتي، مرجع سابق، ص78

المثال نموذج يشخص الشر وقطع رأسها ينقل الرغبة في قطع رؤوس الأعداء (الهدارين) النمامين (الفعلية أو الرمزية) ويشخصها، وكذلك الأمر بالنسبة لإغلاق عينيها وفمها.

وإذا نحن تأملنا أشكال الممارسات السحرية ال منتشرة في مجتمعنا، وجدنا أنها تنقسم بشكل عام، إلى نوعين رئيسيين هما: السحر العلاجي وقراءة الطالع ، وتدخل ضمن النوع الأول أغلب الممارسات السحرية، لاعتقاد العامة في أن كل ما يلحق بها من شر، سواء كان مرضا عضويا (عقم، حمى...) أو نفسيا (جنون، صرع، إلخ ...) كلها من أعمال السحر العدواني، وليست وليدة ظروف ذاتية أو اجتماعية معنوية عادية و هذا التصور للمرض ميزة ثقافية أساسية في الفضاء الثقافي ألمغاربي.

و تعود الأهمية التي يحتلها السحر العلاجي وقراءة الطالع إلى أن المرض والشك هما أشد وأقسى أسباب القلق الشخصي والاجتماعي ، وهذا القلق هو الذي يفسر الكثرة العددية لـــ «الشوافات» (العرافات قارئات الغيب) والفقهاء المعالجين، حولنا.

2.1.3. شروط الممارسة السحرية

تتهيكل العملية السحرية، حسب ليفي ستراوس[1]، حول اعتقاد ثلاثي:

1- الاعتقاد في سند إيديولوجي للمجموعة التي ينتمي إليها الفاعل.

2- اعتقاد الفاعل في نجاعة الطقس الممارس.

3- اعتقاد الساحر في نجاعة تقنيات.

بالنسبة للسند الايديولوجي، قد يكون ضريح ولي، أو يكون هو ال طالب نفسه، فالسحر لا يعتبر سحرا إلا بتوافر شرط الاعتقاد فيه من قبل الممارس، والاعتقاد في نجاعة الطقوس التي يليها، أي حين يعتقد في نجاعة وصدق الممارسة السحرية كل من الساحر والزبون.

و يسمى هذا الإذعان في العامية «النية» أي الاعتقاد الصادق في أن حركة ما، أو كلمة ما، أو مادة معدنية، أو نباتية أو حيوانية، إذا استعملت بطريقة ما، تنتج تأثيرا سحريا معينا.

[1] C. Levi-Strauss, op. cit

و «النية» هي تلك الإرادة المضمرة أو المعبر عنها في كسب مصلحة أو تفادي شر ، ويتم التعبير عنها من خلال ممارسة طقس سحري، من دون أن يطرح لا ال طالب ولا زبونه السؤال المعتقد والمحرج: كيف ولماذا نفعل هذا لكي يحصل كذا؟ وهي بهذا المعنى شرط أساسي لنجاح الممارسة السحرية في تحقيق الهدف، حيث أن الممارس إذا لم يقم بالطقس السحري «من نيته» فإن ذلك يؤدي إلى بطلان مفعول العملية و هي بذلك نوع من التسليم .

ويلخص ذلك، القول الدارج الذي يكرره الطلبة، مثل لازمة «النية بالنية والحاجة مقضية» أي أن النية المتبادلة بين الطالب والزبون شرط لتحقيق الغرض.

وبالإضافة إلى شرط توافر النية، هناك شرط السرية ، فإذا كانت المعتقدات السحرية جماعية، فإن ممارستها تتم بشكل فردي، مادام السحر في حقيقته شخصنة لرغبة فردية يبتغي الممارس حصولها من خلال الطقس السحري ، وممارسته في الخفاء هي شرط أساسي لصحته، وحسب ملاحظات الباحثين (أوبير) و(موس) فإنه «لكي يكون لسحر أثر، يجب ممارسته في سرية».

وهناك شرط آخر، يتمثل في وجوب اختيار الزمان المناسب لكل عملية سحرية كما سنفصل ذلك. يقول البوني في «الأصول والضوابط المحكمة: «واعلم أن الكواكب السيارة السبعة (وهي في مصنفات السحر: زحل، المشتري، المريخ، الشمس، الزهرة، عطارد والقمر) لكل واحد منها وفق منسوب إليه (...) وفق تأثير يظهر منه بحسب تأثير الكوكب ...»[1] فالكواكب السيارة حسب السحرة، تؤثر في المخلوقات ، ويختلف نوع ودرجة تأثير كل كوكب حسب موقعه في الفضاء ، ولذلك يترصد الطلبه السحرة حلول «منزلة» كوكب حسب جدول «المنازل» المعروف لديهم، من أجل القيام بالعمل السحري الذي يتوافق مع تأثير الكوكب ، فللقمر مثلا، له منزلتين تناسب كل واحدة منهما نوعا من الممارسات السحرية: فالنصف الأول من الشهر القمري يناسب أعمال السحر خاصة بالخير (السحر الأبيض)، بينما النصف الثاني منه مناسب لأعمال الشر (السحر الأسود)... بل إن التأثير السحري يختلف حسب أوقات اليوم الواحد، فهناك سحر يصلح للنهار، آخر لليل، حيث ينسب البوني، في هذا الصدد، إلى «أستاذه الفاضل أرسطو طاليس» قوله إنه «وضع في يوم وليلة أربعة وعشرين عملا (سحريا) متضادة أجابت روحانيتها في الوقت ...»[2]، و بالإضافة إلى ضرورة اختيار الوقت المناسب، يشترط في بعض الطقوس السحرية أن تقام في

---

[1] البوني، مرجع سابق، ص 543

[2] الشيء نفسه

مكان معين: الحمام، أو البحر، أو المقبرة، أو غيرها ... كما يعتبر احترام تراتبية الطقوس شرطا أساسيا، إذ ينجم عن عدم احترام عناصر الطقس السحري أو الإخلال بها، بطلان العمل السحري بأكمله، أو حدوث تأثير عكسي.

و للمواد التي تدخل في إعداد الوصفات السحرية أهمية يمكن تمييزها بحسب أصولها إلى:

- مواد حيوانية: حشرات، جلود وقرون وأطراف بعض الحيوانات وكذا دماؤها، الخ.

- مواد معدنية: بخور، صفائح فضة، رصاص، حديد، نحاس.

- مواد نباتية: بخور، جذور ولحاف بعض الأشجار، أزهار بعض النباتات، الخ.

- مستحضرات خاصة، ماء غسيل الميت، دم الإنسان (الحيض، دم المغدور) الثوب المستعمل بعد الجماع، شعر وأظافر الشخص المراد سحره، الخ.

يتم التأليف بين هذه العناصر والشروط وفق قواعد معقدة وغامضة لإنتاج عدد غير محدد من الوصفات، والطقوس السحرية، التي تصلح لتحقيق أي غرض يخطر على البال.

3.1.3. الطقس والوصفة

يمكن تعريف الطقس بأنه مجموعة من الأفعال المتكررة التي تكون غالبا احتفالية ومن النوع الشفوي، الإيماني والوضعي بشحنة رمزية قوية، متأسسة على الاعتقاد في القوة المؤثرة للأشخاص أو للقوى المقدسة التي يحاول الرجل الذي يقوم بالطقس الاتصال بها، لكي يحصل على تأثير محدد.

تحليليا، ينبغي اعتبار الطقس:

1- كمتوالية زمنية من الأفعال.

2- كمجموعة من الأدوار التي تمسرح في نوع من المسرحية المؤسسة.

3- كنسق غائي للقيم.

4- كوسائل رمزية مرتبة للأهداف المراد تحقيقها.

5- كنسق للتواصل.

أما الوصفة، فتعني تفصيل المواد والظروف والطقوس التي تدخل في تحضير العملية السحرية، و تتضمن عددا من العناصر والطقوس التي يحدث تداخل تأثيراتها السحرية- حسب المعتقد- في تحقيق الغرض ، فهناك طقوس يدوية كتابة الأسماء على الورقات- تعليقها في الهواء وعلى الرأس- إعداد الحناء وتخصيب اليد بها)، وطقسا شفويا (قراءة الأسماء عدد من المرات)، تضاف جميعها إلى العناصر المأثرة الأخرى (البخور...) لتنتج غرضا ما.

كيف تمارس الوصفات والطقوس تأثيرها السحري على الواقع الملموس؟

- إن الاعتقاد في وجود الجن، وفي قدرته الخارقة على التأثير في عالم العناصر المحسوسة، ولذلك فإن الطقس السحري «يولد الجن» بتعبير دوتي، وبمعنى أكثر وضوحا، تستهدف كل الممارسات السحرية التأثير في الواقع، عبر طقوسها وعناصر تأثيرها الأخرى، من خلال التأثير على الجني الذي يوكل إليه توزيع الأدوار القائم في عالم الخفاء إمكانية التدخل لتحقيق رغبة الممارس الساحر، وتتأطر تلك الرغبة دائما داخل ثنائية إبطال مفعول الشر وجلب الخير: إبطال «العكس: وجلب عريس للفتاة التي تشكو العنوسة، أو شفاء المريض ومنحه الصحة، إلخ [1].

ولكل غرض «خادم» تتطلب استمالته في القيام بطقوس معينة في شروط معينة، ولأجل ذلك تحفل مصنفات السحر الأساسية بأسماء وصفات «خدام» كل حرف من الأحرف، (وهم من الجن طبعا) وكل يوم من أيام الأسبوع، وكل كوكب من الكواكب السبعة السيارة، وهكذا.

2.3. أنواع السحر

طغت التصنيفات الثنائية للسحر على غيرها من التصنيفات الأخرى، التي اجتهد في وضعها العلماء، وذلك على الرغم من صعوبة تصنيف كل الممارسات السحرية الموجودة لدى شعوب الأرض، لصعوبة حصرها كلية، أشهر تلك التصنيفات الثنائية، نذكر: السحر الدفاعي والسحر العدواني- السحر الأبيض والسحر الأسود- سحر العامة وسحر النخبة- السحر الإيجابي والسحر السلبي- السحر التشاكلي والسحر الاتصالي، الخ.

---

[1] ادمون دوتي، مرجع سابق، ص123

1.2.3. السحر دفاعي وسحر العدواني:

ويرتبط كل قسم منهما بطبيعة الأغراض المرجوة، وبموقع كوكب القمر الذي يلعب دورا حاسما في إنجاح أو إفشال العملية السحرية.

فالسحر الدفاعي لا ينجح إلا خلال النصف الثاني من الشهر القمري، ويلجأ إليه كل المصابين بالعين الشريرة والملاحقين بلعنة سوء الحظ، كالنساء اللواتي يجهضن (دون رغبة)، العوانس، والعشاق المهجورون و الرجال الذين لا تنجح أعمالهم، الخ.

أما السحر العدواني، فيختص بأغراض الحب والهجر والمصائب والموت، التي لا تنجح إلا خلال النصف الثاني من الشهر القمري، لأنه في أعمال السحر التي تستهدف الانتقام والحقد، يقال: «كما غاب القمر، يغيب فلان يغيب» أي (مثلما غاب القمر، أريد لفلان أن يغيب).

2.2.3. السحر الأبيض والسحر الأسود

يعتبر تصنيف السحر إلى أبيض وأسود أشهر التصنيفات الثنائية على الإطلاق ، فالسحر الأبيض يلبي أغراضا تعود على الفرد والمجتمع بالنفع، دون أن تلحق الأذى بأي شخص أو تتعارض مع أعراف وقوانين المجتمع ، و هناك، في حدود اطلاعنا، إ جماع العلماء على أن أهم نوعين من السحر الأبيض، في كل أنحاء العالم هما السحر الخاص بالتنبؤ بالمستقبل أو التنبؤ بالغيب، والسحر الخاص بالعلاج أو التداوي والتطبيب.

و هدف السحر الأسود تحقيق مصلحة شخصية، يلحق الأذى بالآخرين، ومن أهم أشكاله سحر الانتقام، و يعتبر هذا النوع كذلك سحر عدواني.

3.2.3. السحر التشاكلي و السحر الاتصالي

ويعتبر السحر التشاكلي والسحر الاتصالي فرعين من السحر التوادي القائم على قانون التوادد، وهما يفترضان إمكانية تأثير الأشياء في بعضها عن طريق نوع من التعاطف الخفي حسب الباحثة المصرية الدكتورة.

فبالنسبة للسحر التشاكلي (أو سحر المحاكاة)، يقوم على مبدأ التشابه أي الشبيه ينتج الشبيه ، ومن أبرز الأمثلة عنه، ما يقوم به كثير من الناس من محاولة إلحاق الأذى أو الدمار بأعدائهم عن

طريق إيذاء صورهم أو تدميرها. بينما يقوم السحر الاتصالي على فكرة أن الأشياء المتصلة- حتى بعد أن ينفصل تماما أحدها عن الآخر- تظل في علاقة تعاطف، بحيث أن ما يطرأ على أحدها يؤثر على الآخر بالضرورة تأثيرا مباشرا ، ومثال عن هذا النوع من السحر ، تلك الخرافة الشائعة في العالم كله، والتي تجعل الإنسان يحاذر من وقوع أجزاء من جسمه كالشعر والأظافر والمشيمة وحبل السرة وغيرها، في يد إنسان آخر قد يستغلها في أعمال سحرية ضده، بحيث تجعله خاضعا لإرادته مهما بعدت المسافة بينهما[1].

4.2.3. سحر النخبة و السحر الشعبي

تطرقنا إلى السحر الدفاعي وأصول السحر الأبيض وأنواعه، وهنا نعرض رأي الباحث المصري محمد الجوهري، المتخصص في علم الفولكلور، بين السحر الرسمي والسحر الشعبي، الأول هو سحر الخاصة الذي يتطلب من ممارسيه أن تكون لهم معرفة خاصة بعلوم وتقنيات السحر، وهو يدور في إطار حلقة ضيقة من الطلبه السحرة المحترفين، أما النوع الثاني فهو سحر العامة المتداول على نطاق واسع لبساطة وصفاته وسهولة تنفيذها[2].

وللتقريب من أطروحة الجوهري، نورد المثال التالي: عندما تفشل الشابة في الحصول على عريس، تنصحها النساء اللواتي في محيطها الاجتماعي المباشر بضرورة التبخر بحرباء تقتنيها من عند العطار أو العشاب (بائع مستحضرات السحر) الذي يؤكد لها أنها حرباء عذراء (تاتة عويتقة)، كما هو مشترط فيها أن يكون، ترمي الفتاة العانس بتلك الحرباء حية في الن ار، ثم تعرض جسدها الواقف للدخان المتصاعد منها، الذي تمنحه المعتقدات الخاصية السحرية لإبطال «العكس»، وهذا العمل نموذج للسحر الشعبي، ولكن لا يفيد التبخر في جلب العريس، فتشد الشابة الرحال نحو طالب متخصص، فيؤول لها الأمر، زاعما أن في القضية جنيا مسلطا عليها بواسطة جدول أو خدمة كما يقال، ويفرض عليها شروطا باهظة، كي يبطل لها مفعول السحر المعمول لها، وهذا النموذج الثاني وهو ما يسميه الجوهري بالسحر الرسمي.

و قد وجدنا تصنيفات أخرى تعتمد على بعض خصائص العمليات السحرية و نذكر منها السحر الإنسي و السحر الجني و يكمن الاختلاف بينهما في طبيعة الساحر و المادة المستعملة التي قد

---

[1] راجع : تعريف الذهنية السحرية

[2] محمد الجوهري ، الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية ، الجزء الأول من دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي، دار الثقافة و النشر و التوزيع، القاهرة، 1983

تكون مادة إنسية أو مادة جنية غير ظاهرة؛ و هناك السحر الهوائي المعرض لتيار الهواء و المتنقل بتحرك الريح و السحر المائي و هو سحر يرمى في البحار و الأنهار والآبار و المجاري المائية، و من السحر ما هو ناري إذ يوضع قرب موقد النيران، و منه ما هو ترابي و هو السحر الذي يدفن في تراب المقابر و الطرقات ، الخ، و منه المأكول و المشروب و المشموم و إن كان هذا التصنيف تكرار لما سبق، ومنه المعقود و هو كل ما يمكن عقده والنفث عليه [1]

3.3. الممارسات السحرية المرتبطة بأيام الأسبوع

1.3.3. الممارسات السحرية المرتبطة بيوم الأحد (سحر الجنس)

تعتبر قضايا الحب والزواج وما يرتبط بها من مشاكل من أهم الأغراض التي تدخل في اختصاص الطالب و الممارسة السحرية، فحسب المعتقد الشعبي، يعتبر الحب الشديد أو الكراهية بين الرجل والمرأة من أعمال السحر التي لا يعالجها إلا السحر نفسه، ولذلك يقدم السحر حلولا في شكل وصفات، لكل من الفتاة أو المرأة التي تبحث عن الإيقاع برجل في هواها، والرجل الذي يريد الإيقاع بامرأة في غرامه، أو الذي يرغب في التخلص من هوى يؤرقه ويشقيه، وما إلى ذلك من الأغراض.

حمل الجن الذي يتحكم في الأحد اسم "بركان"، كجن الأربعاء الذي يختلف عنه بصفة اليهودي و سمي "لمذهب" في علاقة مع معدن الذهب، فالذهب معدن الأحد و الكوكب المرتبط به هو الشمس حسب مبدأ أن العمليات السحرية يجب أن تستعمل المعادن المناسبة للأفلاك، ولون "لمذهب" هو الأصفر.

يمتاز السحر الرجالي بانسجام أكبر في تناسب الأوقات لاعتماده إلى حد ما أدبيات متميزة ، لكن في ما يسمى، في اللغة العامية، علم النساء فإن الأسباب التي تحكم الاختيار غير بادية، فلا تتردد أي داهية أو ساحرة أو مجرد "عقيسة" أو امرأة تجربة حول مسألة تناسب اللحظة مع عملية سحرية ما، لهن حس خاص حول الترتيبات الزمنية، و في هذا المجال ترشدهنّ التقاليد و لكنّ

---

[1] جريدة اقرأ، العدد 33، من 7 إلى 13 جمادى الأولى 1428ه (24 إلى 30 ماي 2007)

الاختراع عند الضرورة مقبول حسب ما يناسب الذهنية السحرية والتي سنتكلم عنها بشيء من التفصيل.

في المنطوق الشعبي، ينطق الأحد "الحَد" (بفتح الحاء و تسكين الدال) و الذي يعطي جمع حدود بالمعنى الحقيقي للكلمة و هو النهاية. له معنيان، معنى يشير إلى يوم الأسبوع ومعنى يشير إلى حد أو نهاية. و من بين الأمثال نشير إلى هذا " نهار الحد ما يبقى حد " ومعناه إذا أتى اليوم الأخير أو الأجل (الحد) لا أحد يبقى ويقال هذا المثل في شأن حوادث تقع يوم الأحد. من هنا نلاحظ تلاعبا بكلمات (تطابق المخرج و اختلاف المعنى) هذا التعدد المعنوي Amphibologies يولد مبدءا طقوسيا في سحر النساء. ولقد أخبرتنا السيدة ح . خيرة بأن يوم الأحد مخصص للقيام "بالحديدة" لمداواة ركبتي الطفل المعوجة رجليه. تستعمل قطعة حديدية لرسم سوار على قبضتي يدي المريض ذلك أن كلمة الحديدة مصدرها حد و يوم الأحد يصبح اليوم النهائي. و كذلك لاستخراج أدى أو "ضر"، يرمي المصاب الشيء الذي علق به السحر في حد من حدود حقل، خارج القرية أو المدينة، و كذلك لعمليات يراد منها وضع حد لحالة معينة. و لكن السبت بكونه اليوم الأخير في الأسبوع اليهودي له المهام نفسها. اليومان المتنافسان يقتسمان المهام غير أن الأحد هو الذي يختص بكل العمليات السحرية المرتبطة بالتكاثر و خاصة المسائل المتعلقة بالأمومة.

نهتم هنا بثلاثة أغراض في العملية التكاثرية:

1. التجليب

2. الكره

3. الربيط، و منه ما يتعلق بمنع العملية التكاثرية و آخر الضرر بالأعضاء التناسلية.

1.1.3.3. التجليب

لاسترجاع الزوج أو العشيق

المغرب ودنت (أدنت) على «فلان ولد فلانة»

بالوحش والغمة

من وحشي بكى

من وحشي شكى

من وحشي طرطق السلاسل وجا

يسمى هذا السجع الذي «دعوة الشمس»، و هو طقس سحري تقوم به المرأة التي غاب عنها الزوج أو الحبيب بسبب الهجر، أو لدواعي السفر، وتفصيله كما يلي: في وقت المغيب، توقد المرأة النار في الموقد (المَجمَر، بتسكين الجيم) وترمي فيه بعض البخورات وتقف مواجهة لمطلع الشمس تلوح بمنديل استعمل سابقا أثناء الجماع «الشَرويطة» وهي تتلو دعوة الشمس.

و تظهر قوة هذا الطقس متجلية في القوة السحرية للكلمات المنظومة في شكل سجع يعتقد أنه سينقل الشمس التي تغيب أمنية المرأة في أن يكسر زوجها القيود المعنوية والحقيقية التي تمنعه من وصالها، كي يلبي نداء شوقه إليها!

والحقيقة أن الكثير من طقوس دعوة «الزوج» الغائب تتضمن سجعا يُتلى بشكل طقوسي، ويكون كلام الدعوة موجها إما لقوى الطبيعة التي لها قدرة على التأثير المباشر أو غير المباشر على الحبيب الغائب، أو إلى قوى فوق طبيعية كالجن، أو إلى المواد المستعملة خلال الطقس السحري (البخور، مثلا).

ونقدم فيما يلي بعض النماذج:

تأخذ المرأة البخورات التي من ضمنها الشيح وترميها في المَجمَر ناره موقد وهي تردد:

(الشيح يا الشيح

الناس تقول ليك الشيح

وأنا نقول للطالب المليح

اطلع للسما وصيح

جيب «فلان» عند فلانة بنت فلانة).

و لنفس الغرض تستعمل الزوجة البخور المعروف في نار المجمر وهي تقول:

(صيفطت لك (أرسلت لك) ميات (مئة) جنية وجنية

ثلاثة يهود

وثلاثة نصارى

وثلاثة من حانوت الجزارة

يكفتوك بالحبال المثنية ويجيبوك لبين يدي.

تأخذ المرأة مجموعة من المواد وترميها تباعا وهي تردد:

بخرت بالحرمل باش يجي يتحرمل

بخرت بالزعتر باش يجي يتعثر

بخرت بفليو باش يجي فيومو (في يومه)

العرعار يا لعرعار

يا اللي ما يخلي عار

الناس يقولو العرعار

وأنا نقول بالهدهد اللي يحمي ما كتبوه الطلبة جيب ليا «فلان» ولد فلانة.

كيف نفهم غاية العملية السحرية في هذه الوصفات التي تعتمد على السجع، لدعوة الحبيب الغائب؟

– إن الكلام الموزون قيمة سحرية كامنة في إيقاعاته التي تناسب طبيعة الطقوس السحرية، ولذلك نجده حاضرا بكثرة في طقوس السحر لدى العديد من الشعوب المتفرقة عبر العالم، وكما يشير إلى ذلك إدموند دوتي، في مؤلفه الموسوعي حول الدين والسحر في إفريقيا الشمالية، فإن الشعوب العربية القديمة كانت تمنح للكلام الموزون قدرات تأثيرية تتجاوز التأثير على الكائن البشري إلى ما سواه من عناصر وقوى الطبيعة الأخرى، حتى أصبح الشاعر ينعت بأنه ساحر والشعر بأنه سحر[1].

---

[1] ادمون دوتي، مرجع سابق، ص 135

ومنه نستنتج أن الطقوس الشفوية لدعوة الحبيب تعتمد بالأساس على القوة السحرية للكلمات، أكثر من اعتمادها على العناصر الأخرى «البخور، طلوع أو غروب الشمس، الخ» التي تعتبر عناصر سحرية مساعدة أو مكملة، فقط.

نذكر فيما يلي بعض الممارسات التي من شأنها توليد الحب في قلب رجل أو امرأة ، حب صعب المنال لظروف اجتماعية معينة.

.2.1.3.3. سحر القوس

في الجهة العلوية من باب الغرفة في البيوت القديمة خاصة في الأحياء العتيقة للمدينة و كذلك الأحواز (أوزيدان، عين الحوت، عين دوز، الحنايا...) مكان يمكننا أن نسميه عشا يشكّله القوس، و لهذا المكان دور كبير في الطقوس المتعلقة بالجن المنزلي و يستعمل في المعتقد الشعبي كموقع تقدم فيه القرابين المختلفة لهم.

تقف العاشقة ليلة الأحد تحت القوس بعد تنظيف المكان و تقول سبع مرات:

قوسي يا لعابس (العبوس) – يالي كنت أخضر من بعد أرجعت يابس

اشحال(كم) دخّلت من عرائس – و اشحال خرجت من فرايس(الجثث).

أتجيب لي سعدي – و لو كان في البحر غايس.

سعدي بين السعود – أيجيني و الناس رقود

اللي(الذي) من سعدي يسعاني – من الأحرار و إلا من العبيد.

بعدها تذهب الفتاة إلى النوم ممتنعة عن الكلام لأنها بالالتجا ء إلى "دوك الناس" دخلت في "ضمانتهم" و إلا عرضت نفسها للقمع.

3.1.3.3. عمليات سحرية أخرى المراد منها التجليب

ليلة الأحد، تبخر البيت(التبخار آو التبخيرة هو إنتاج دخان باستعمال"المجمر" أو "البوجوال" و هو إناء من طين توقد فيه النار، كان يستعمل في التدفئة و الطبخ قبل انتشار الغاز المميع. توقد فيه نار ثم يرمى على الجمر خليط من المواد تسمى التبخيرة (و قد تكون مادة واحدة) بنبات الزعتر و تقول مائة مرة ما يلي:

سلمنا عليك بالزعتر – الناس يسموك الزعتر و أنا نسميك المخنتر.

يا النايض في الكدر الأحمر – فات عليك السبع بزهيره – وفات عليك الديب بأنيابه

وفات عليك النبي بعلاماته – أتحوم أمحبت فلان كما تحوم الطير على امباته (مبيته)

يحضّر ليلا البوبال[1] الأبيض و يحرق البرنجوف فقط، و على التي تريد الاستفادة من هذه العملية أن تقول سرا:

بورنجوف يا بورنجوف   سلامي عليك يا برنجوف

الناس يقولوا لك بورنجوف   و أنا نقولك الجن المخطوف

تخطف لي عقل ولد فلانة   بين الرية (الرئة) و الجوف

أو ما يجي لي غير يحوف   كما حاف الجمل على الشرشوف

أو كما يحوم الحمام على لرفوف   أو كما يتمشى الحنش في السقوف

و يحنحن علي كما تحنحن النعجة على الخروف يجي يجري في غير غرضه و الناس تشوف [2]

و لإيقاظ حب في قلب رجل، يبحث عن شاب، يكون المولود الأول لوالديه و يسمى المزوار [1] لشراء "طجين" من طين من باب دكان بابه مفتوح إلى الشرق. يجب على المشتري أن لا يناقش مسألة السعر[2] و يقال "التشطار". يملأ هذا الطجين بفلفل أحمر مسحوق و يمزج بأكبر قدر ممكن من الملح، و من حين إلى آخر تكرر المرأة التي تريد الاستفادة من هذه العملية المقولة الآتية:

بملحي ملحتك و بفلفلي حرفتك

جيب لي فلان و لد فلانة في ذا اليوم و إلا في ذا الليلة و إلا كسرتك.

4.1.3.3. سحر المحبة

---

[1] البوبال : نبات مستعمل بكثرة في الأعمال السحرية

[2] Desparmet op cit p 92

[1] كانت الكلمة تدل على أعيان القبائل يحضرون في القصور الملكية و تدل اليوم على أول مولود في العائلة بعكس "المازوزي" و هو آخرهم كما تشير كلمة المازوزي لبعض الغلاة الزراعية التي تأخر نضجها في الفصل، و أما التي تنضج في بداية الفصل فيقال عنها البكرية

[2] هذا الاحتياط ساري المفعول كذلك في شراء الكفن.

في زعم مخبرنا أنه من أجل كسب حب امرأة يؤخذ من شعرها، ويوضع في تميمة، أي في ورقة مكتوب عليها تعزيم، ثم تعلق في غصن شجرة ، وكلما داعبت الريح تلك التميمة إلا وخفق م عها قلب المطلوبة بهوى عاشقها!

ومن الوصفات الأخرى المتداولة لأجل إعادة الدفء إلى علاقة امرأة بزوجها أو عشيقها: أن تفرغ المرأة العسل على رأسها بحيث يتدلى خيطا رقيقا نازلا من الجبهة إلى الذقن، وتتلقفه عند الذقن لتجمعه بعد ذلك في ملعقة وتحك طرف لسانها بورقة من شجرة التين إلى أن يسيل منه دم، وتأخذ منه بعد ذلك بضع قطرات تغمس فيها سبع حبات من الملح، ثم تخلط كل ذلك بالعسل وتضيف إليها قليلا من التراب المأخوذ من اثر ثلاث خطوات خطاها الرجل المطلوب ، برجله اليمنى، وتمزج كل تلك العناصر وتقدمها له في الأكل من دون أن يعلم شيئا، بالطبع، فإنه سيهيم بها حبا.

ومن الوصفات التي يشار بها على كل من يريد ود فتاة أو امرأة لا تبادله المشاعر نفسها، أن يحصل على شعرة من رأسها ويضعها في تمرة بعد أن يفرغها من نواتها ، ويدفنها في مكان لا تطأه الأقدام، فإن المرأة «أو الرجل» ستشعل رغبة في لقائه!

ولإشعال نار المحبة في قلب امرأة «المرأة المسكينة دائما» بأخذ طالبها أظ افر هدهد وأظ افره ويحرقها جميعا ثم يسقيها من رمادها المخلوط بسائل، فإنها لن تصبر عليه، وكذلك الأمر إذا غسل الرجل قدميه وسقى امرأته من ذلك الماء، فإنها تحبه حبا شديدا!

والواضح مما سلف أن المعتقدات السحرية تعكس بأمانة النظرة الدونية التي تحظى بها المرأة في المجتمع، فهي دوما الطريدة التي تلاحقها سهام هوى الرجال وليس العكس ، وإذا ما أرادت المرأة أن تثبت حب الزوج أو العشيق، فإن عليها– حسب المعتقد ال شعبي– أن تحمل تميمة تتضمن شفة أنثى الضربان، فطالما حملتها معها فإن المطلوب سيظل مرتبطا بها!

5.1.3.3. سحر الكره أو سحر التفريق

يندرج سحر التفريق ضمن وصفات السحر الأسود التي تتداول مهموسة من فم لأذن، أو في عيادات الطلبه، كغيرها من وصفات الشر التي تروم إلحاق الأذى بالغير ، وتلجأ إليها في الغالب

نساء «أو حتى رجال» ينوون تفريق شريكين في علاقة زواج أو حب أو أعمال، بهدف الاستفراد بأحدهما.

ومن الوصفات التي تستعمل لهذا الغرض، نذكر: يؤخذ التراب من تحت القدم اليمنى للزوج» في الحالة التي يتعلق فيها الأمر بزوجين، وتتلى عليه أسماء زعماء الجان الأربعة سبعمائة مرة، مع تلاوة «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الألباب» [1].

وإذا كان القصد الشرير هو تبغيض الرجل للمرأة، فإن الأمر ليس أسهل في زعم السحرة من أخذ شعر المرأة وتبخير إناء ماء لم يسبق أن استعمل للشرب به، ثم يملأ بالماء ويسقى منه الرجل – بعد ذلك– وهو لا يعلم من العملية شيئا؛ فإنه سيبغض تلك المرأة إلى درجة أنه لن يطيق النظر إليها بعد ذلك!

قد يكون التفريق عملا ظالما –في نظر المجتمع– حين يكون بين رجل وزوجته، ولكنه يصبح مشروع من وجهة نظر أخلاقية، حين يستهدف قطع علاقة زنا بين عشيقين، وقد يكون خلق الغيرة بينهما بداية لزرع بذور الشقاق ، ولأجل ذلك يكفي أن تسقى المرأة مرارة ذئب بالعسل، وهي لا تعلم ماهيتها ولا الغرض منها، فإنها تشتعل غيرة!

و يمكن التعريف بسحر الكره على أنه توليد إحساس بالكراهية اتجاه شخص معين وخاصة اتجاه الزوج أو الزوجة و يقصد به التفريق بين الأشخاص و يستعمل خاصة عندما تلاحظ الزوجة أو تشك في وجود علاقة بين زوجها و امرأة أخرى

يروي القرآن قصة هاروت و ماروت « واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان و ما كفر سليمان و لكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت و ماروت و ما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر. فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء و زوجه و ما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله و يتعلمون ما يضرهم و لا ينفعهم و لقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق و لبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون » [1]

---

[1] سورة الآية

[1] سورة البقرة .آية 102

أمران مهمان يمكن استنتاجهما من الآية الكريمة: أولهما أن من بين أغراض السحر التفريق بين المرء و زوجه و في ذلك مضرة على المستوى الشخصي و لكن الخطر أكبر من الناحية الاجتماعية، و ثانيهما أن السحر يخضع لعملية تعليمية[2].

6.1.3.3. عمليات سحرية المراد منها الكره

أخبرتنا كتابيا السيدة ع.خديجة و هي مدرسة عن عمليات تستعملها النساء التي تريد محاربة شغوف الزوج بامرأة أخرى. تأتي المرأة بالحنتيت فتجعله في عقدة، في الليل تقرب هذه العقدة من فمها و تقول:

الحنتيت يا سيد الحنتيت   سلامي عليك يا الحنتيت

يا فراق الأحباب و الأخوات أتتفرق فلان بن فلان من فلانة

كما يفترق الميت مع البيت،

أتفرقهم واحد للشرق و واحد للغرب يوم السبت مسبوت و ليلة الحد سِحري مثبوت

ثم تخبئ العقدة. و لهذا العمل فائدة لأن الرجل الذي يقع تحت هذا السحر يجد في المرأة التي يحبها في صورة الغولة كما تروي.

بعد تحصل المرأة على قطعة من أنف خنزير و كذلك فأر كبير تذبحه، يوضع فوقهما مسحوق من مادتين تدعى نكير و تنكير يتم شراءها يوم أحد من دكان بابه شرقي، و يضاف إلى الناتج المربوت الحر. يوضع الكل في قماش ليدفن بعد ذلك عند عتبة [3] بيت الزوجين المراد تفريقهما حتى يتخطياه أي يمرا فوقهن و أثناء عملية الإخفاء يقال:

خزنت خنفورة الحلوف   أفلان و لد آفلان ما يروح لبيته ما يطوف

تمامه بمخ الفار   هو يعمل بيناتهم الهم و يدير العار

و يقال عن شخص يطيع كثيرا زوجته أنه كالي (بمعنى قد أكل) مخ الضبع أو مضبوع أو كالي مخ الفأر.

---

[2] انظر قصة موسى و فرعون في القرآن.

[3] ارجع إلى تمثل المكان في الفصل الثاني

حسب لاوست، فإن شعوب الشرق الأوسط تقاسم الشعوب المغاربية اعتقادهم في القوة السحرية للضبع، وربما كان اقتيات هذا الحيوان الجبان على جيف الحيوان والإنسان هو السبب في ما الصق به من قدرات عجيبة على التأثير في البشر بمجرد لمسهم لأي جزء من جسمه لدرجة أنه يفقدهم عقولهم، ولذلك تخلط النساء الراغبات في الانتقام من أزواجهن، أو في ضمان خضوعهم التام، أجزاء من مخ الضبع في الأكل ، ويحدث كبد الضبع نفس المفعول، كما تستعمل الأجزاء الأخرى من جسمه كالجلد واللسان وحتى البراز والبول في إعداد تمائم لحماية الخيل، وإخراس نباح الكلاب وزيادة الزبدة في «الشكوة»[1].

وحسب بعض المصادر الشفوية، فإن وضع قليل من مخ الضبع فوق رأس الرجل يؤدي به إلى الجنون، أما إعطاؤه له مع الأكل فينتج الموت الفوري، و هناك وصفة غريبة تجمع بين الخصائص السحرية المزعومة لكل من مخ الضبع ولسان الحمار، حيث كتب نقلا عن مصادره يقول: لكي تهيمن المرأة على زوجها، تهيئ واحدا من الفصوص السبعة لمخ الضبع مع بعض التوابل... ثم تضعه في كيس صغير تحمله معها، وفي الوقت نفسه، تطعم زوجها لسان حمار تم جزه من الحيوان وهو لا يزال بعد حيا ، وستصبح منذئذ سيدة البيت، إذ سيرتعد الزوج أمامها كما يرتعد الحمار في مواجهة الضبع.

و في هذا الباب رأينا بدا أن نتطرق لدور الحيوان في الممارسات السحرية

7.1.3.3. الحيوانات في الممارسات السحرية

للحيوانات أدواراً مهمة في الممارسات السحرية المنتشرة، فدماؤها ولحومها تشكل سنداً ضرورياً لطقوس سحرية، كما تدخل العناصر الأخرى ذات الأصل الحيواني ضمن المواد اللازمة لإعداد العديد من الوصفات السحرية : لجلودها، أطرافها، أمخاخها، عظامها، مخالبها، أو أ حشاؤها، بل حتى لفضلات بعضها فائدة سحرية.

إن الكثير من دكاكين العطار أو العشاب أو الباعة على الأرصفة التي تبيع مستحضرات السحر من حيوانات محنطة (طيور، قوارض، زواحف، وغيرها) تتدلى ومن تحتها في السلال حيوانات أخرى تطلب حية (سلاحف صغيرة، قنافذ، حرابي ... الخ)، ويؤكد ذلك من دون شكل الحضور

[1]Emile Laoust, *Noces Berbères*, Edisud, Paris, 1993, p. 147.

المهم للحيوانات في المعتقدات السحرية ، على الرغم من أن المعروض منها لا يمثل إلا جزءاً ضئيلاً فقط من العالم الغريب الشائع للحيوانات المنذورة لأغرب الوصفات.

وحسب مصادرنا الشفوية، فإن من أهم العناصر ذات الأصل الحيواني المعروف، هناك مثلا: شحم القنفذ، عظام الحنش وجلد السبع والحنش والثعلب والغزال والذئب، والقنفذ والغزال، خصية الذئب وزبله، قشرة الأفعى ورأسها، عين الهدهد وريشه ودمه، دم الخفاش، دم الغراب، دم الثعلب، دم العصفور، الحرباء وبيضها، السحاليف، البوم، مرارة الغراب، عش الخطاف ... الخ، هذا بالنسبة للحيوانات البرية، أما الحيوانات الأليفة، فأهمها: بعر الماعز وأظلافه ومرارته، روث الحمار، بول الكبش وبول البغلة، وسخ أذن الحمار، دم الأرنب وكعبه وقلبه، بيض الدجاجة، بيض النمل، مخ الديك الأبيض والأسود، مخ الحصان، مخ الحمار ولسانه، مخالب الدجاج، السمك، حوافر الدواب، البق، الذباب، الفئران وغيرها.

وان الاعتقاد في وجود خصائص سحرية لدى الحيوانات قديم جداً، ومن المعتقدات التي مازالت شائعة حتى اليوم أن صوت البوم هو نذير شؤم، وأن ذلك الحيوان الليلي الذي يفضل العيش في الخرائب، إذا حلق أو وقف فوق ملابس الطفل الرضيع، حين تكون معروضة فوق حبل الغسيل، فإن الطفل عندما يلبسها يصاب بمرض شديد.

أما الكبش سيد القطيع الذي قدسه البربر، فإن يوم عيد الأضحى، ترافقه طقوس تحركها معتقدات سحرية. تشرب «الشوفات»، وهن أولئك النسوة اللائي يمتلكن «بركة» كشف أسرار الغيب، كثيراً من دم الكبش الحار، لأنه يقوي لديهن القدرة على قراءة الغيب ، كما يتم تجفيف ذلك الدم واستعماله للتبخر به أو في بعض الوصفات السحرية الأخرى التي تقوم بها المرأة لامتلاك قلب الرجل.

وتسمح القوة السحرية المضاعفة لدم أضحية العيد، لبعض العرافين بالتنبؤ بأحداث السنة المفرحة أو المفجعة وذلك بحسب شكل الدم، وبعض التفاصيل الثانوية الأخرى التي يمتلكون وحدهم أسرارها، كما يكشف عظم كتف الكبش أحداث السنة التي تمتد من العيد إلى العيد الموالي، وبعد قراءة «أسرار الكتف» كما تسمى، يتم الاحتفاظ بذلك العظم السحري إلى غاية عاشوراء، حيث يتم التخلص من «سحره» بدفنه.

وإذا كانت هذه الطقوس السحرية قليلة الانتشار، فإن هناك عادة ترتبط بمعتقدات سحرية لا تزال قائمة تتمثل في تعليق مرارة كبش العيد بعد على حائط بالبيت لتبقى هناك حتى استبدالها بمرارة جديدة، وحسب المعتقد الذي أطر هذه العادة القائمة على نحو واسع حتى اليوم، ففي المرارة يتم تركيز كل مرارة الحياة للتخلص منها خارج الذوات، كما أن تلك المرارة تحمي طرفي العلاقة الزوجية من الخصام، فتجذب إليها مرارة المشاكل الحميمة في البيوت.

و تحظى الحيوانات المائية بقدر كبير من الأهمية في معتقداتنا السحرية لتواجدها في نقط تواجد الماء، ولذلك يسود الاعتقاد في قدرة الجن على الحلول في بعض ها، ففي عين الحوت بضاحية تلمسان تسبح اسماك لا زالت تحظى باحترام وتقديس.

ويحتل الدجاج موقعاً متفرداً في صدارة الحيوانات المستعملة في تحقيق أغراض سحرية ، فالديك الذي يعلن عن فرار شياطين الليل في الضحى، لا شك أن له خصائص ينفرد بها عن غيره من الطيور الداجنة والبرية.

ولذلك ربما كان أكل الديكة أحسن طريقة لكي يصبح الرجل فقيها شهيرا، بمعنى آخر فإن التغذية بهذا الطائر أو بعض أجزاء من جسمه (خصوصاً الرأس) يفترض فيها أن تمنح الإنسان الخصائص العجيبة للديكة، وبالمثل يحظى الدجاج، بشكل أعم (ذو الريش الأبيض أو الأسود أو الأحمر، على الخصوص) بمميزات تجعله يستعمل في الأعراض المتنوعة.

وتستعمل الحرباء في وصفات إبطال مفعول السحر الأسود، بينما يستخدم بيضها في إعداد وصفات «التوكال» التي تعطى « في الأكل، للغير بغرض القتل البطيء، وأيضاً لكل فتاة تشتكي من العنوسة، ينصح العشاب بالتبخر بالعرعار و«تاتة عويتقة»

و إن كان المراد تفريق العائلة كلية، يلتجئ إلى ممارسة أخرى، « يجلب من خارج الحي أو القرية من أمام حفر النمل التراب الذي يخرجه من غاره و كذلك غبار يأخذ من أثار قدم يهودي، فيمزج الكل للحصول على عجينة و يختار يوم الأحد ليبعثر هذا التراب في البيت مع القول: دريت (أو تريت) لكم تراب النمل ما يكون في هذا الدار غير الصداع و الهم » [1]

[1] Desparmet op. cit. p. 93

يقال عن طفل ثرثار و صعب " تقول كالي تراب النمل". لماذا تراب النمل ؟ يولي المعتقد الشعبي النمل اعتبارا إيجابيا فهو يجلب الخير و الرزق عندما يدخل غذاؤه في بيوت الناس و يكون الاعتبار سلبيا عندما تخرج الطعام من بيت ما.

في يوم التصديرة، تقدم فيه العروس للنساء الأجنبيات عن العائلة في عرض ترتدي فيه كل الملابس التي جلبتها معها (يسمى مجموع الملابس الشهرة) و في جميع مراحل الاحتفال توّكل امرأة خصيصا للسهر على عدم رمي تراب النمل أو أشياء من هذا القبيل. تبرز هذه العملية السحرية الذهنية التماثلية التي ترى في طبيعة تراب النمل عدم التماسك.

و يضيف نفس الشاهد: تشتري فتاة عذراء من دكان بابه شرقي تبخيرة تسمى التبطيل وفضلات الذئب و تكرر المستعملة لهذه المواد العبارات:

أخزنتلك التبطيل حتى حاجة ما تفيد

و أخزنتلك أوسخ الذيب ألي يخطب فلانة بنت فلانة أيهيب.

و تضع المواد في عقدة تدفن في عتبة بيت الضحية التي يراد النيل منها. يسمى هذا الكره كذلك تقاف الموجه غالبا للفتيات البكر و النساء. و لإبطال المفعول يجب على المسحورة الذهاب إلى شاطئ البحر فتحفر الرمل الذي تحت قدميها بصفة يمكن للموج أن يملأ الحفرة ماءا. تشرب الماء من موجات مختلفة و تبلل جسمها سبع مرات. و عند انتهاء العملية، تذهب المرأة عند "القزانة" أو "الشوافة" فتتنبأ لها عن طريق "ضرب الخفيف" [1]: الرصاص المذاب يتصلب بسرعة في الماء فيتخذ أشكالا متعددة و القزانة دورها يتلخص في تأويل هذه الأشكال.

في المنطوق الشعبيي، نسمع عن رجل يحس بنفور مفاجئ و غير مبرر اتجاه زوجته أو صديق يقال "كلا(أي أكل) رأس البعرة" و تفسير هذه العبارة الشعبية كما أوردتها مخبرتنا كالآتي: عندما تقرر امرأة زرع كراهية عند شخص تتحصل على منجل [2] اكتسبه صاحبه عن طريق إرث بعد ذلك تنطق سبع مرات بالقول التالي:

"حشتك بالمنجل – تفرق بين المرأة و الرجل– ما يطول، غير يعجل". تكون يوم الأحد الموالي الفضلات المحصل عليها قد يبست فتعجن مع تراب أسود، فتشكل منها قريصات تضعها فوق جمر متأجج من حطب شجرة الدفلة التي تمتاز بطعمها المر. تحافظ على تأجج النار برمي مواد

---

[1] انظر فصل الكهانة

[2] أداة فلاحية شكلها هلالي تستعمل في قطع سيقان الحبوب

ذات الطعم نفسه، و عندما تحمر القريصات كما يقال تقوم بعملية الطفية (من الإطفاء) بوضعها في الماء لمدة عشر دقائق، فيصبح المشروب جاهزا ولا يبقى إلا أن يتناوله الشخص الذي يراد سحره. يعتقد أن كل من يشربه يولد لديه إحساس بالكراهية الشديدة اتجاه الشخص الذي عيّن لهذه العملية.

8.1.3.3. الربيــط

عندما يتعلق الأمر بإيقاف خصوبة متعبة، محرجة أو خطيرة، يختار يوم الأحد للأفعال "الديمغرافية" حسب العارفات المحترفات. كل العمليات التي نذكرها فيما يلي استقيناها من عند ص. عيشة و هي إحداهم، تقطن بحي يدعى حوش الواعر و تحترف هذه السيدة "القزانة".

9.1.3.3. عمليات سحرية يراد منها الربيط:

و تسمى العملية الأولى ربيط الولادة و تهدف إلى إيقاف الخصوبة عند المرأة. تجري هذه العملية في السطح فيؤخذ "قرص المغزل" [1] و يترك طيلة الليل تحت النجوم و ذلك من يوم السبت مساءا إلى يوم الأحد صباحا. و عند طلوع الشمس، تأخذه المرأة و تضعه على عينها اليسرى والرأس مطأطأ فتتذكر ما تراه من خلال ثقب القرص بعدها تقول:

ولادتي و ولادة فلان إلى ربطت ماشي العدة إلى حسبت.

قد من شيء حسبته قد من سنة ما نولد شي.

يشترى، من دكان بابه شرقي، مرآة بغطاء من حجم صغير، توكل هذه المهمة لشاب "مزوار أمه". تأخذ المستفيدة من العملية قطعة حرير أحمر متقايسة مع طولها و تبلل الخيط بدم الحيض فتأخذه و المرآة في يديها و تقف على عتبة غرفة بابها شرقي ثم تعقد الخيط قائلة : "ماشي الحرير ألي عقدت ولادتي و ولادة رَجالي (زوجي) ألي ربطت".

يكون عدد العقد بنفس عدد السنوات المراد التوقف فيها عن الولادة، و تدخل خيط الحرير في غطاء المرآة و تضع الكل في ثقب تشقه في حائط بالبيت. فإذا أرادت بعد ذلك استرجاع قدراتها، يجب عليها أن تحل العقد قائلة عكس ما كررته من قبل و إذا قررت عدم الإنجاب نهائيا ترمي

---

[1] أداة تقليدية تتكون من قرص من الفلين يخترق مركزَه عود رقيق من شجر الزيتون و تستعمل في غزل الصوف

بالمرآة بعيدا حتى لا تتمكن من العثور عليها من جديد و عليها اجتناب الالتفات إليها عندما ترميها.

يقوم طفل أو شاب أعزب بنزع بعض الشعر من ذيل البغلة لفائدة السيّدة التي تريد توقيف خصوبتها و عليها أن تبلل هذا الشعر بدم حيض بخلاف مغمضة عينها أثناء العملية، و تعقد بعد ذلك حزمة الشعر عددًا من العقد بعدد السنين التي ترغب التوقف فيها عن الولادة مع القول كل مرة:"ماشي السبيب[1] ألي عقدت ضناية فلانة بنت فلانة ألي عقدت."

إذا أرادت أن تلد مجددًا فعليها غسل هذا الشعر وحل العقد في غرفة بابها شرقي قائلة: "ماشي السبيب ألي حليت ضناية فلانة بنت فلانة ألي حليت."

– يطبخ في الطاجين عدد من البيض بعدد السنوات التي تريد المرأة الامتناع فيها عن الحمل، و تمارس هذه العملية أثناء النفاس. عند انتهاء المدة تأكل النفيسة البيض، و تعاد القشور في الطاجين الذي يتم غلقه و إخفاؤه في مكان معين من البيت مع القول:

" ماشي الطجين ألي خزنت ولادتي و ولادة راجلي ألي ربطت".

إذا أرادت الحمل من جديد فعليها إخراج الطجين و طهي نفس عدد البيض وأكله.

و على المرأة النفيسة التي تريد الامتناع عن الحمل تشرب من دم النفاس يوم الأحد مع القول:

ماشي دمي ألي شربت ولادتي و ولادة راجلي ألي ربطت.

شربتها يوم الحد ما نزيد نولد حد.

هذه الممارسة معروفة جدا و يقال عن امرأة لم تنجب أطفالا "كلات أولادها في كرشها" و هي كذلك من عبارات الشتم التي نسمعها في المناوشات بين النساء "يا التيناشه، يا اللي كليتي أولادك في كرشك"

و على المرأة التي تريد الإقلاع نهائيا عن الحمل أن تستعمل ما يسمى "الربيط على الحبة". يتم طهي الشعير على ظهر الطاجين تقطر عليه سبع قطرات من دم حيض بتعصير ثوب داخلي. تجلس مقابلة بغلة و تقدّم لها حبات الشعير على ركبَتيها أو كما يقال " توكلها من حجرها" و تظن النساء أن هذا يؤدي إلى العقم النهائي.

---

[1] السبيب : شعر ذيل الخيول

كما يسرق من امرأة عاقر" القفال" [1]، فأما التي تريد الامتناع عن الولادة أو منع امرأة أخرى عن المهمة نفسها لعداوة بينهما تغمس "القفال" في دم حيض، تعقد القفال، بعد غلق باب غرفتها. عند الانتهاء تفتح الباب و تشكل عقدة جديدة ثم تغلق الباب الخ. تقوم بعدد كبير من العقد إذا كانت تريد التأكد من العقم النهائي، و إذا كان غير ذلك يكون عدد العقد بعدد السنين التي تريد أن تمتنع فيها عن الحمل. و عندما تغلق الباب تقول :

ماشي القفال ألي عقدت   ضنايتي و ضناية راجلي ألي ربطت .

ربطتـــها يـــوم الحد   ما نولد مع حد.

وإذا كانت إرادتها نهائية فعليها برمي القماش في حد أرض، و هي عائدة، أن لا تلتفت إلى الوراء. و إذا أرادت استرجاع ملكتها فعليها أن تقوم بعكس العملية و تقول:

ماشي القفال ألي حليت   ضنايتي و ضناية راجلي ألي حليت.

يقول قائل أن هذه العمليات لم يعد لها سبب في الوجود بظهور حبوب منع الحمل و كذا وسائل أخرى. تعبر الحالات المذكورة أعلاه عن إرادة شخصية لتوقيف العملية التكاثرية، مقابل ذلك فإن الربيط وسيلة سحرية يعتقد أنها قادرة على تعطيل العملية التكاثرية و تستعمل كعقاب يوجه ضد شخص يراد به أذى.

سمعنا عن بعض الشباب أنهم يهابون الربيط أي الوقوع تحت عملية سحرية تمنعهم من أداء الواجب التناسلي و خاصة ليلة الزفاف، فهذا يعتبر مجلبة للأقويل و الأحاديث، فالعريس الذي لا يستطيع نزع بكرة العروس ليلة الدخلة يوجه إلى "الطالب" ليفك عنه الربيط.

هناك طريقتان شائعتان تستعمل في ربيط الرجال. الأولى هي طريقة القفل؛ ينادى على الشخص فإذا التفت أغلق القفل، و تتمثل الثانية في وضع إبرة في بول الشخص الذي يراد ربطه. و في كلتا الحالتين يوجه "المربوط" نحو الطالب ليفك عنه العمل السحري.

و نستخلص مما سبق أن هذه الممارسات تقدم نمطا موحدا مكونا من نفس العناصر يمكننا تسميتها ثوابت و هي:

- تمثل مادي للقدرات التكاثرية عند المرأة (خيط حرير، شعر، طاجين، بيض، شعير، الخ)

---

[1] قطعة قماش مبللة يحاط بها الإناء الذي يستعمل للطهي بالبخار أو تحضير الطعام و يسمى هذا الإناء "الكسكاس"، يمنع البخار من التسرب في مكان التقاء القدر و الكسكاس

- تصوير يقلد فعل يوقف هذا الرمز (عقده، تكسير، تحميص، دفن، تخلص في مكان بعيد)

- تصريح شفوي بأن الفعل الممارس صورة للغرض، و يقين من التنفيذ السليم، و من حول هذا الفعل الأساسي، تحرس على تحصيل مجموعة، على درجة كبيرة من الكمال الممكن، ظروف مختارة تؤدي عليه التأثيرات الروحية المعترف بها له.

–حالة المشاركين: العزوبة– عقم المرأة التي أعطت القفال –عقم البغلة

– المكان: في حد أرض – في بيت مفتوح بابه شرقية

– الوقت: أثناء الحيض – أثناء النفاس – انتظار يوم معين (الأحد)

تبدي العناصر السحرية التوددية التي نراها في هذه الخرافات مقاومة شديدة.

و فيما يلي ممارسة تسمى "تجرية الدم" لا تهدف كسابقتها (الربيط) إلى تعطيل الخصوبة لكن إلى استحالة العملية الجنسية، و هي أيضا ممارسة انتقامية هدفها إيذاء العضو التناسلي النسوي و قد منع الإسلام جماع المرأة الحائض أو بعد الولادة حتى ينقطع النزيف المترتب على ذلك وتصل هذه المدة في الحالة الثانية إلى أربعين يوما، و تعتبر المرأة في هذه الحالة غير طهور، و تمتنع فيها عن الصلاة و الصوم و خاصة الجماع مع زوجها. فعملية تجريت الدم يقصد منها بعث نزيف حتى تمنع المرأة من أن يكون لها حياة جنسية عادية.

عندما تريد امرأة الانتقام من مخاصمتها، تبحث أو تستقدم سلحفاة لتستنزفها من الرقبة، و تلفها بعد ذلك في أحد الثياب الداخلية للمرأة التي تريد إيذاءها و أخيرا تضع الطرد في مكان معين من المدينة قائلة:

إذا بريت يا الفكرون و رجعت تتمشى حتى فلانة بنت فلانة تنوض من فرشها تتمشى.

و عندما تضع السلحفاة خارج حدود المدينة، تقع ضحية هذا العمل في فراشها؛ يجب أن ينجز هذا العمل يوم الأحد.

يبعث شاب لم يبلغ سن الزواج ليشتري من دكان بابه شرقية سبعة مفاتيح [1] توضع المسامير"لتبخر"– طهي بالبخار– في"كسكاس" لامرأة لم يعاد زواجها و بالطبع هذا العمل لا يكون برضاها.تلتجئ إلى مكان رطب فتغرس المسامير السبعة مقلوبة تقول سبع مرات: " أعملت و درت (ومنها كلمة مديرة ، كلمة شائعة تدل على التأثر بعملية سحرية يجهل مصدرها ومحتواها)

[1] و هي عبارة عن إبر غليظة تستعملها النساء في خياطة فراش يسمى "اللحيفة" و يستعملها الرجال و النساء على السواء في خياطة فراش أخر يسمى "المطرح" و أما الذي يخيط المطرح فيدعى "الطراب". و في الحقيقة فإن ما يسمى بالمفتاح هو عبارة عن مسمار كبير في مؤخرته ثقب أو سَم .

تجرية الدم لفلانة بنت فلانة ما تبراش حتى تنشف هذه الأرض و تصبح عطشانة"، وتتجنب الفاعلة الالتفات إلى الوراء حين تغادر المكان.

يفرق الياس شاوش مراد في أطروحته حول الحوفي بين " التراتيل السحرية التي تسمى الحريقات[1] و بين القريات [1](من القراءة) و هي إعادة استظهار بعض الأقاويل الغامضة أو آيات قرآنية أو جزء منها أو صلوات خاصة. أما الأولى فميزتها أنها مستعملة خلال القيام بأعمال سحرية مثل التبخيرة (التبخيرة هي إنتاج بخار أو دخان سميك عن طريق حرق مواد مختلفة وفي بعض المرات غير منتظرة : نباتات عطرية، أعشاب للتداوي، حيوانات مفرغة أو قطع منها ،قرن، مواد معدنية.) وهذه العملية تكون عامة في المساء ابتداءً من غروب الشمس. والنوع الثاني يكمن في الخصوصيات السحرية للكلمات المنطوق بها خاصَّة إذا ذكر أسم الشخص أو المراد النيل منه، و يلصق الاسم بالقراية"[2]

2.3.3. الممارسات السحرية المرتبطة بيوم الاثنين

صاحب اليوم يسمي "البوحريق" أو "مورا ابن الحارت" و يقال أنه اسم قديم لإبليس ويقال أيضا أنه ابن إبليس، فهو إذن من الشياطين لا من الجن.

الاثنين ينصح به لعدد من العمليات السحرية... يتم فيه استخدام جن من طرف"الطالب" الساحر يتم فيه استنزال الجن في المرآة لاستشارتهم، و إدخال المريض في حالة شبه غيبوبة لمعرفة الداء الذي به و على لسانه يستنطق الجن الذين يتم إجبارهم على تفسير الحالة بذكر الأسباب التي أدت إلى المرض. فالعملية الأولى تسمى آحاد و الثانية تسمى استنزال و أما الثالثة فهي الصرع [3].
تختص التقاليد المكتوبة بهذه الألفاظ و التي نفصلها على النحو التالي:

1.2.3.3. الآحـــاد

يتمثل الآحاد في إدخال الجن في خدمة الطالب عن طريق قراءات تكون غالبا آيات قرآنية.
سمعت أثناء نقاش حول الموضوع من أستاذ يقطن مدينة الحنايا أنه لما يكون الهدف من هذا الاتحاد سلبي يطلب الجن من الطالب أن يرتل الآيات القرآنية مقلوبة أو أن يكتبها بمادة نجسة و

---

[1] و يقال في جهات أخرى مثل وهران " الحريق"

[2] Yelles Chaouch, op cit, p 171

[3] أبن الحجاج نقلا عن ج.ديبارمي في المرجع نفسه ص99

حسب المعتقد فإن هذه الطريقة تمكن "الطالب" من سياق الأخبار عن أحوال زبائنه و أسرارهم لإفادتهم بها و بالتالي البرهنة على قدراته. و يكون البحث في موضوع الشخص الذي يراد به الأذى و هوية المتعدي و أين وضعت المادة السحرية، الخ، و تكون الإجابة غالبا بالإشارة إلى شخص من الأقارب أو من الجيران.

أما بالنسبة للاستنزال فسنتطرق إليه في باب الكهانة أو"القزانة" بتصرف وهو بمعنى الإطلاع على الأمور الغيبية و سنوجه اهتمامنا في هذا الموقع إلى العملية الثالثة و هي الصرع لأنها عملية أكثر انتشار عند "الطلبه" من سابقتيها، و سبب ذلك يكمن في أن عقلانية عملية الآحاد و الاستنزال تضعف لأنها أقل مقاومة للفكر النقدي و تطابقها مع الواقع أشبه ما يكون على شكل روايات و خوارق ألف ليلة و ليلة. و تستمد عملية الصرع أهميتها و فعاليتها من كونها نسق يعتمد على التجربة و التي تتدخل فيها أطراف عديدة:

2.2.3.3. الصرع

للكلمة معنيان: يدل المعنى الأول على فعل تقوم به الأرواح و الجن و تسمى "ضربة" يتعرض لها شخص معين(كحادثة أو كعقاب له) تدخله في حالة مرضية جسدية باختلال في الوظائف، أما المعنى الثاني يقصد به إدخال المريض من طرف "الطالب" في حالة شبه غيبوبة للتمكن من استنطاق الجن على لسان المريض.

الطلبة أشخاص ذو تكوين، و حديثنا هنا ليس عن "الطلبه" المشعوذين و لكننا نقصد الأشخاص الذين بدءوا مشوارهم بحفظ القرآن خاصة "الطلبة المسافرون" [1] فالكثير منهم يتحول إلى السحر أو على الأقل كتابة التمائم و الطلاسم لما تدره هذه العملية من ربح. و تكوينهم يمكّنهم من مطالعة الأدبيات المتداولة في أوساطهم. وسنخص هذه العملية التحفيظية بترتيباتها المادية و البيداغوجية و كدا النسق المكون لعملية الصرع بفصل كامل (انظر الفصل الرابع).

و من الأسباب التي جعلت الاثنين يمتاز بهذه الخصوصيات ما يلي:

يعتبر الاثنين يوم بركة و يرجع ذلك إلى مصادفة أحداث من السنة النبوية الشريفة مثل

- صيام الرسول صلى الله عليه و سلم يوم الاثنين.
- بدء نزول الوحي يوم الاثنين.
- الهجرة النبوية إلى المدينة المنورة.

[1] انظر الفصل الخامس

- وفاته صلى الله عليه و سلم يوم الاثنين.

يعتبر الاثنين يوما مبروكا و سعيدا. يقول ابن الحجاج " إنه يوم قمر. و القمر كوكب خير في التنجيم ساعته تناسب كل شيء، تحت إشرافه تدار الأعمال بسرعة، كما أن ساعته مناسبة للبحث في العلوم و للصيد...و سر خيره يكمن أساس في المبدأ الذي يمتاز به: و هو الرطوبة... و تأثيرات القمر أصلها من الرطوبة، كما أن تأثيرات الشمس من الحرارة " [1]

فهذه الرطوبة تعفن الأجسام أو الجوامد و تنمّي البذور، و تبعث الحياة، إنها سبب الخصوبة، و بالتالي فهو اليوم الذي ينسب إلى القمر، كوكب الخصوبة، فهو كذلك بالنسبة لسحر الرجال و سحر النساء يوم خصوبة و وفرة، نجاح و سعادة، يوم حمل و شغوف وحب، وربما هذا ما يفسر شغف الشعراء و المغنين بالقمر.

و عند بعض الفلاحين:

- يستحسن الحرث يوم الاثنين.
- يبدأ الزرع في الخريف يوم الاثنين.
- يوم مفضل لغرس الأشجار.
- يوم مناسب للأعمال السحرية التي تهدف إلى زيادة المحاصيل و جعلها لا تنضب.

و في هذا المجال يعمد "الطلبه" إلى كتابة الحروز المناسبة التي يأخذونها من كتبهم، على أنها متغيرة في التفاصيل و هذا نموذج منها أفادنا به السيد م. العربي و هو فلاح يقطن بحي أوزيدان "تأخذ ألف حبة شعير، في الصباح الباكر ليلة الاثنين أو الجمعة. تقول ثلاث مرات على كل حبة الأسماء الحسنى " الفتاح، الرزاق" تجمع الكل في جلد ذئب تربطه بخيط من آلة نسج ثم تبخر العقدة بالند الأسود (هو نبات يستعمل في التبخيرة) ثم ترميه فوق الغلة (المحصول). يأخذ منه يوميا قدْرا للاستهلاك لكن يمنع الدخول إلى المخزن أو ما يسمى "غرفة العولة " على الأطفال و النساء أو شخص آخر فلا يباع و لا يقرض منه" و يكون الهدف من التحريم الأخير اجتناب التلاقي مع عمل مضاد.

و الاثنين لا يتمتع فقط بالبركة، إذ في معناه الأوّل الذي رأيناه من قبل، هو قوة إعادة الإنتاج و مضاعفته: يوجود هذا المعنى في التصور المشتق و الذي يعبر عن تأثير يخلق رفاهية عامة. إنه يوم مناسب للبدء في بناء منزل، أو للدخول لأول مرة إلى بيت جديد مع الأربعاء و الجمعة

---

[1] المرجع نفسه ص ص 274-275

لأسباب أخرى. و تؤكد النساء بأن العمل الطويل المنطلق فيه يوم الاثنين ينتهي بخير. و يؤخذ فيه الطفل إلى الكتاتيب القرآنية أول مرة كما ينصح به كذلك للتجارة والسفر. و ليلة الاثنين مخصصة لأداء الواجبات الزوجية الليلية. و تشكل ليلة الاثنين و ليلة الجمعة الليلتان التقليديتان للجماع، يقال أنها ليلتا السنة.

أخبرنا الحاج بوزيان شيخ يقطن حي شتوان أنه قديما، لم تكن المرأة تتجمل سوى في هاتين الليلتين و تقدم لزوجها الطعام المفضل و هو "الطّعام" و يقال أيضا "الكسكسى" أو"المعاش"، و امتازت هذه العادة بنوع من الطقوسية. و عليه كان الأقارب يمتنعون عن الزيارة أو طلب الضيافة، و كان ذلك علامة من علامات الاحترام و التربية الحسنة. و يعتقد أن الطفل الذي تم حمله في إحدى ليلتي السنة يكون جماله فائقا وخصاله حميدة، و الحفاظ على هذه التقاليد وسيلة مثلى للحصول على ذرية صالحة.

ينزعج الحياء من الأسرار المتعلقة بهذا المجال و يعتبر كفضوليات غير لائقة لا نجد لها صدى للأحاسيس التي يثيرها في الممارسات السحرية.

اختيار الاثنين (أو بداية الجمعة) من شروط أوقات العمليات السحرية المتعلقة بالحب، نسائية كانت أم رجالية، يتحكم الاثنين في جزء كبير من الأفعال المتعلقة بالحياة الجنسية " لتوليد الرغبة عند امرأة اتجاه رجل ما. ففي ليلة الاثنين يرمى في فراشها تراب النمل الملتقط من سبعة جحور و لنفس الغرض يعلق تراب ملتقط على آثارها و الكل معقود بشعرها في شجرة أمام بابها. و في ساعة اكتمال القمر، يكتب الحرز الذي يجلب لحامله مودة الجميع، رجالا و نساء و يستعمل لتزويج فتاة بدأت "تشرف" أي تكبر في السن، و لتثبيت امرأة طلقت مرارا [1] و يستعمل أيضا لإثارة الخصوبة عند امرأة عاقر و لإ يقاض الجنين النائم في بطن الأم. تعني أسماء القمر أسماء ملكها، يقومون غالبا بوظائف مشابهة لوظائف يوم القمر، تكون استمالتهم في هذا اليوم وخارجه لإثارة مشاعر الحب، و للتمكن من موعد. و حتى أسماء الجن الذين يتحكمون في الكره و النفور و بالرغم من أنّ أسماءهم تختلف جذريًا عن أسماء القمر يسمون أسماء القمر المقلوبة...مكتوبة باليد اليسرى بقلم من عود الدفلة يغمس في الزفت، فيفرقون الأحباب، فمسألة الشعور و الأحاسيس مرتبطة أشد الارتباط في هذه المعتقدات بالكوكب الموكل ليوم الاثنين

[1] يقال عنها بالعبارة الشعبية " يتبدلوا عليها اليدين"

و الشيء نفسه نجده في معتقدات النساء حيث يمكن أن نفترض بأن القمر يعتبر كآلهة الحب و اسم كوكب القمر الذي هو من جنس مذكر أصبح في العامية "القمرة" و الكلمة من جنس المؤنث، ربما هذا راجع للمعتقدات التي تحيط به.

يذكّر القمر خاصة في الحريقات المتعلقة بسحر الحب [2] و الممارسة النسائية الأكثر شيوعا تسمى "سحور المحبة بنزول القمر" حيث المتمثل في إنزال القمر في صحن- حسب المعتقد- على يد ساحرة ذات دراية و مهارة كبيرتين لهذه العملية و في "وسط الدار" أو "الحوش" قبل أن يضيئه القمر، تضع "المجمر" أو "النافخ" المتأججة ناره و ترمي فيه تارة حبات الفلفل الأحمر(و تسمى الزريعة)، و تارة أخرى بعض حبات ما يسمى بتفاح الجن (القصبر). تجلس على الأرض و تضع القصعة [3] بين رجليها، و يكون فيها القعر مغطى بطبقة من الماء فتشكّل مرآة، و تقول بعض الجمل الغريبة و عيناها إلى السماء. حينها يميل الماء أولا إلى الزرقة، ثم تدريجيا يضيء القمر قعر الإناء عندما يتجه إلى الداخل و عندها يكون القمر في قبضتها، فتطلب الفاعلة ما تريد سبع مرات مرددة هذه العبارات:

أعلى سلامتك يا القمر يا القمري يا ألي تضوي على البر و البحر

يا الي تضوي على الميت في القبر.

تشعل محبة فلانة بنت فلانة في قلب فلان ولد فلان كما يشعل هذا العقار

و مما سبق، يمكن استخلاص أولا أن الشخص الذي يراد الوصول إليه في العمليات السحرية يشار إليه باسمه أولا ثم باسم أمه لأنّ الاسم في المعتقدات الدينية عامة مرتبط أشد الارتباط بالشخصية التي تحمله، إنه يحتوي على شيء من روحه و يكون الاسم مطابقا للديانة حيث يسهل التفريق بين الأسماء المسلمة والأسماء المسيحية و الأسماء العبرية و الدخول في الإسلام يبدأ بتغيير الاسم. و بالتالي يمكن القول أنها إعادة خلق جديد أو ولادة جديدة. و كذلك عندما يعود الشخص(رجل أو امرأة) من الحج تتغير التسمية التي كان ينادى بها و يكتسب اسمًا جديدًا: الحاج أو الحاجة و به يدعوه أقاربه و أصدقائه. و الأهم في هذا الصدد هو التناقض البادي بين التسمية في الظروف العادية و التسمية في العملية السحرية : ففي الظروف العادية، يعرف الشخص

[2] M.Y.Chaouch op cit p 190

[3] القصعة :إناء منزلي يصنع من خشب الجوز و هو عبارة عن فراغ يحفر في قطعة من جدع شجرة الجوز.شكله دائري و حجمه متفاوت.استعماله الأساسي يكمن في تحضير العجين. القصعة لا زالت تؤدي المهمة نفسها و لكنها اليوم تصنع من الألمنيوم.

بالسلالة الأبوية و لكن الأهم في الظرف الثاني هي السلالة عن طريق الأم و لم نجد تفسيرا لهذه الظاهرة سوى القول بأن هذا احتياط يدخل في باب تأمين نجاعة العملية السحرية لأن التأكد الكلي لا يكون إلا عن طريق الأم كما نعرف، في حدود اطلاعنا المتواضع، أن هناك عدة أولياء في الغرب الجزائري، يحملون أسماء أمهاتهم أو مرضعاتهم من أمثال سيدي محمد بن عودة، سيدي بن مرزوقة، سيدي عبد القادر ابن قسادة، سيدي أحمد بن صفية، و لعل ذكر السلالة من الأم هو تقليد ديني يأخذ أصله من تسمية المسيح عليه السلام، و انتقل هذا التقليد إلى الممارسات السحرية.

و الاستنتاج الثاني هو اقتران اسم القمر بالقمري و هو حمام يذكر في الحريقات، و هذا ما يذكر بالآلهة القمرية القديمة عند القرطاجيين.

و هذه عملية أخرى نذكرها في السياق نفسه : في ليلة القمر(ليلة الزهرة و هي ليلة الجمعة)، يهيمن الطابع العاطفي حين يعم الصمت، تخرج المرأة العاشقة إلى ساحة البيت، وتفتح الفورانة [1] التي تحركها موجهة نظرها إلى السماء مرددة بصوت ضعيف سبع مرات: "يا النجوم نعرفكم كاملين من تحت و تحتكم، أنا نترجاكم، فلان ولد فلانة ما يرقد حتى يحسبكم بهاد (بهذه) الفرانة نطمكم (أجمعكم)، عند رأسه يطير نعاسه، عند رجليه تديروا مني "قمرة" في عينيه، قدام جنبه تديروا حبي في قلبه" بعد ذلك تغمس "الفرانة" في الماء ثم يعصر القماش، و عندها تردد سبع مرات : "نشرتك على السلك [2]. جيب فلان ولد فلان في الحين"، تنظر إلى الماء يتقاطر و يدخل في الأرض أو يجف. فكما أن القطرات تسقط فتتغلغل في الأرض، كذلك يدخل الحب و يتمكن من قلب الرجل المرغوب فيه.

3.3.3. الممارسات السحرية المرتبطة بيوم الثلاثاء

الملك الموكل على اليوم هو لحمر كما نسمع كذلك "بلحمر"، لحمر في علاقة مع زحل، و معدنه بالنسبة للبعض هو الحديد الذي يحمر تحت تأثير الصدأ و بالنسبة للآخرين هو النحاس الأحمر يقال عن إنسان ناجح في أعماله فلان يخدم عبد النار، و ينتمي عبد النار هذا لجماعة لحمر، و ليس لـــ "لحمر" هذا أهمية كبيرة في الممارسات النسوية بينما هناك بعض الامتيازات توجد في تقاليد "الطلبه" السحرة.

---

[1] الفورانة:تنطق مشابهة للكلمة الفرنسية foulard هي قطعة قماش تغطي بها النساء و حتى الفتيات الرأس لتدفئته أو حتى يبقى الشعر نظيفا و تستعمله العجائز لتعصيب الرأس أو ما يسمى "العكسة"

[2] السلك: هو الخيط الحديدي الذي يمد في وسط الدار –الحوش- يستعمل "للنشير" أي لوضع الثياب عرضة لأشعة الشمس

تكون الاستعانة "ببلحمر" للحصول على امتيازات من كبار الشخصيات، حيث يساعد على مناظرة الأقوياء من كل رتبة و يربط الألسنة المعادية و يضمن مودة الجميع و يؤدي عند المريض هذه الحالة من الغيبوبة المسماة "الصرع" حينها يمكن حسب المعتقد الشعبي استنطاق الجن الذي يمتلك المريض. و يوم الثلاثاء، بالنسبة للحمر، عند ساعته الأولى في اليوم يمكن الاستنزال.

و يستعمل أيضا في " الكشف عن الكنوز و يسمى "شق الأرض" و ذلك حتى تظهر الموانع الروحية أي الجن الموكل بحراسة الأشياء المخزونة و تسمى هذه العملية كذلك "التربيع على الكنوز". و كان المنجمون يلقبون زحل بالنحس الصغير و كانوا يربطون مع فعله "الشجاعة، القتل، العنف، النصر. و في تقاليد السحرة، يمكن ترويض و استعمال التأثير الدموي لزحل القديم في الطب. و بالرغم من فقدانه لنشاطه و وحشيته، الإله القديم للحرب موكل دائما بصفة غامضة على كل ما من قريب أو بعيد يذكر بالمجازر و التدمير" [1]

يقال إنّه من يريد أن يتداوى بفصد الدم يختار يوم الثلاثاء لأنه يوم إراقة الدماء.

و يذكر السي عبد السلام و هو "طالب" بحي شتوان قد تجاوز الستين من العمر أن الثلاثاء مناسب لعقدة الإبرة. يأخذ "الطالب" خيطا حريريا أحمر، يعقده سبع مرات و يقول عند كل عقدة العبارات التالية: "عقدتك يا فلان بن فلانة و عقدة منك ثلاث مئة عرق و ستة وستين عرقا و العرق ألي بين عينيك واصل بين فخديك ما ينحل حتى يلج الجمل في سم الخياط ما يحلك إنس و لا أنسية و لا جان ولا جنية غير ألي عقدك هو يحلك بيده فما استطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقبا عقدت شهوتك التي بين عينيك عقدتك عقدة يا فلان بن فلانة بحق لحمر و خدامه و عياله و جنوده". ثم يضع الخيط على الطريق حتى تتخطاه الضحية ثم يدخله في صدفة حلزون طويل متكون غالبا من سبع دورات. يغلق هذه الصدفة بقليل من الشمع و يدفنها في قبر قديم أو كما يقال "قبر منسي" مع ترد ما ذكرناه من قبل.

و بدل الخيط الأحمر تكتب على ورق آية من سورة الكهف المتعلقة بالفتية الذين ناموا في الكهف ثلاثة مائة و تسع سنوات. "ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين و ازدادوا تسعة" [2] يبرم هذا الورق و يوضع في الصدفة قبل أن يرمى تحت أقدام الضحية مع القول : "هكذا تبرد النفس أنتاع فلان قدام كل امرأة "

---

[1] J.Desparmet Revue Africaine N° 61 1920 p 2267

[2] سورة الكهف آية 25

و يذكر المخبر نفسه أنه لإرجاع القدرات النفسية للمسحور، تطبخ له بيضة يوم الثلاثاء، يكتب عليها لوح سحري مناجاة للجن، أو أكثر من ذلك على سبع بيضات، يكتب على المح آيات متعلقة بيوم البعث أو إبطال مفعول السحر من طرف موسى عليه السلام في سورة الأعراف، أو القوة المطلقة لله الذي يبعث الموتى.

و يضيف أن ليلة الثلاثاء مناسبة لعمل سحري يسمى التمريض أو تدمير الظالم حيث تؤخذ حفنة من تراب على أثر القدم الأيسر لمن يراد تعذيبه ثم يعجن هذا التراب بحليب بقرة سوداء حلبت يوم الأربعاء ففي الاثنين الموالي تكون العجينة قد جفت و عند الغروب تكتب آيات متعلقة بعذاب المذنب. و نرى هنا تقاربا بين هذه الممارسة وقصة البقرة الصفراء في سورة البقرة و التي بواسطتها أظهر الله القاتل لبني إسرائيل.

و يضيف " إن كانت الكتابة بدم السلحفاة فخطوات الضحية ستكون كخطوات هذا الحيوان، و إذا كانت بدم كلب فإن الشخص سيمشي على أربعة أرجل، و إذا كتبت بدم آدمي، فالضحية تموت بعد حين. و يصنع الحبر أيضا بحرق شعر العدو الذي يراد سحره أو إذلاله ويخلط بالرماد و الماء فيدفع بالضحية إلى نزع ثيابها في الطريق، و نفس الممارسة ممكنة بعظام الدواب الأليفة حيث يتم في نفس الليلة سحر الشخص بوخز ابر في ظهر ضفدعة لكن هذه العملية تعتبر خطيرة" على الممارس انطلاقا من الاعتقاد بأنه غالبا ما يتشكل الجن في صورة هذا الحيوان و يعَدُّ التعرف على ذلك صعب جدًا. و الإبر المستعملة تسع و أربعون وهو مربع العدد سبعة. و يقال أثناء العملية: "ما يخلاصش الضر من فلان ولد فلان حتى يخلاص الضر من هذه الجرانة."

فإذا أضفنا للعناصر المذكورة أعلاه استعمال الكتابة، و الأسماء الغريبة للجن، آية قرآنية أكثر أو أقل تناسبا مع الوضع و أخير انتظار يوم الثلاثاء كيوم مناسب فإننا نشكل من هذه العناصر نسق الممارسة المختصة بالسحر الرجالي.

لا تبرز هذه العناصر في سحر النساء و لكن تظهر بعض العلاقات مع لحمر في الخرافات منها أن اللون الأحمر لا يليق بالعرائس لأنه يثير، حسب المعتقدات، الجن الذي يختطف العروس.

4.3.3. الممارسات السحرية المرتبطة بيوم الأربعاء

1.4.3.3. تصورات شعبية عن يوم الأربعاء

يقال عن طفل مشاغب و صعب: " يقول للجن أهبط و إلا نطلع لك". و يقول السي أحمد و هو "طالب" يحفظ القرآن كله كما يدرس اللغة العربية و آدابها بإحدى الثانويات و القاطن ببلدة عين يوسف أن ليلة الأربعاء ليلة سخونة، كما يوجد شهر سخون و هو شهر شعبان بفعل أن الجن يستعدون للحبس السنوي أثناء شهر رمضان. عندما يقصد "الطالب" من أجل كتابات، يقوم هذا الأخير بحسابات ويأمر بذبح طير من لون معين و يقول أن المرض أصاب جسم الضحية أمام الماء. هذه من خاصية الطلبة الذين يقومون بمهنة اليقاش (ساحر)، عندما يسألون عن النساء يردون تارة بأنهن تخاصمن قرب مكان به ماء، و تارة في مكان فيه رماد لكن دائما يوم الثلاثاء في المساء. يتبنى "الطلبه" أفكار زبائنهم.

يجعل السحر الرجالي كما يمارسه اليوم "الطلبه" كموكل على تسيير الأربعاء ملك الجان و يسمى "بركان" و يوصف أيضا باليهودي. اللون الذي يختص به هو الأزرق، وكوكبه عطارد، و معدنه الزئبق، خفيف وفضي، عجيب، صلب و سائل، ثقيل ومتطاير، مضغوط و التقاطه مستحيل ويسمى "الهراب"، و هو رمز اقتراحي للخيال الشعبي و التغير المخيب للأرواح، فالأربعاء هو أساسا اليوم الذي ينزل فيه الجن بيننا. و يسمى هذا الهبوط تنزيل وهي كلمة تقنية يعبر بها عن ظهور هذه الأرواح.

و يضيف ذات الشاهِد أنه لإخراج الجن يوم الأربعاء يجب وضع جدول على رأس المريض و ترتيل نص في حين تبقى شمعة مشعلة أمامه، فالشيطان يحس أنه يحترق بفعل هذه التراتيل و يضطر إلى مغادرة المكان. كما يحمل جدول يوم الأربعاء لربط الألسنة المعادية و لجلب مودة العظماء و لقبول طلب زواج.

و كذلك، و لكن في اتجاه معاكس، للتفريق بين حبيبين، يقوم بكتابة جدول الأربعاء، ويحاط بنص مناسب حيث يدرج أسماء العاشقين مع أسماء أمهاتهما ثم تنطلق التبخيرة بشعر كلب أو قط أسود أو فأر ينزع من بين ألعينين و يضاف إليها البوبال، الثوم و الكبريت. يردد النص أربعين مرة، فربما اختير هذا العدد لأن أصل الكلمة أربع مثل أربعاء. ثم يدفن الطلسم المحضر، فتنشأ بين العاشقين اللذين يمران عليه عداوة و لا تقوم علاقة محبة جديدة بينهما إلا إذا أبطل مفعول هذا الطلسم.

يعتبر الأربعاء يوم خير أو يوم نحس، و يقال سبب ذلك أن الله أنزل عقابه على فرعون، و عاد و تمود في نفس اليوم، و لهذا فإنه في تلمسان و نواحيها، لا نجد سوقا يقام يوم الأربعاء و في

كنت أتساءل دائما و أنا طل عن سر اتخاذ الحمامات و القصبات يوم الأربعاء كيوم للراحة الأسبوعية، لكن انقطعت هذه العادة ربما لاحتدام التنافس الاقتصادي واعتبار يوم الغلق بمثابة يوم نقص في الربح.

و يعتقد أن الماء الذي يستعمله تلاميذة المدارس القرآنية لغسل ألواحهم يوم الأربعاء، له خصائص عجيبة و تسقي النساء المجربات منه الشخص الذي يلتقط أنفاسه الأخيرة. فهي مساعدة أو كما يقال "متعاونة " حتى يساعده الله في سكرات الموت.

و يعتقد بأنه يوم "لنكباس"، يولد إحساسا بضيق أو كما يقال" ضيقة"، حيث يكون الجو متعِبا و التنفس فيه كما يقال " يضيق خاطر أبن آدم". يعرف كيوم "انكباس" و انعدام الحركة و العمل و يقال "الخدمة فيه تقيله "، ويقال أنه يوم يحس فيه الإنسان بضعف، أنه يصرع.

2.4.3.3. تابوهات مرتبطة بيوم الأربعاء :

– الخصومة بين النساء.

– على الرجال مراقبة أقوالهم و أحوالهم لأنه يسمى كذلك ساعة ناقصة.

– الامتناع عن ضرب الطفل يوم الأربعاء لأنه يكون في هذا اليوم تحت حماية هذه القوى وكل من يخالف هذا " ينضرب " كما يقال.

– لا تكون الزيارة إلا يوم الاثنين و الخميس أي اليوم الثالث و السابع بعد الوفاة.

– الجماع حتى الشرعيّ منه منبوذ و المخالفون لهذا يصيبهم وهن جنسي، والطفل الذي يولد من هذه العلاقة يكون "مسبوبا" أو"مملوكا". لا يمكن تجنب مثل هذه العقوبات و الأسباب قد تكون حسب المخبرين غيرة الجن أو حياؤهم الذي لم يحترم أو غضب عندما يرون الممنوعات غير محترمة.

كان الفلاحون ينصحون باجتناب الحرث و الغرس يوم الأربعاء، و يرجع هذا الاعتقاد الذي يسيّر البشر في هذا اليوم إلى أمور تشبه الوحي المتصل بالجن.

5.3.3. الخميس و فكرة العين

هو الحظ الكبير حسب تعبير التنجيم. لونه الأخضر رمز للخير و اليسر، معدنه القصدير و الكوكب الموكل إليه زحل. لم يكن المفكرون القدماء في منأى عن الاعتقاد بوجود علاقة سببية بين ميزة النور أو الضوء للكوكب و الدور الاجتماعي المناط به.

ابتداء من عصر يوم الأربعاء، يدخل تلاميذ المدارس القرآنية في عطلة حتى أمسية يوم الخميس و يسمونها " التخميس" أو التخميسة إتباعا للمقولة الشعبية "ما يخدم يوم الخميس غير إبليس" كذلك يمتنع "الطلبه" عن الكتابة الحرز فذلك في نظرهم إثم كبير، كما هو آخر يوم الأسبوع الإسلامي و الأعمال تعرض على الله. فيوم الخميس يختار لقضاء حاجة هامة أو للمثول أمام عضماء البشر.

1.5.3.3. العين أقدم المعتقدات السحرية

يندرج الاعتقاد في العين الشريرة ضمن أقدم المعتقدات السحرية التي تشكل إرثا فولكلوريا مشتركا لدى أمم وحضارات الأرض المتباعدة، فقد عرفته شعوب الغرب والشرق، من اليونانيين والرومانيين إلى الهنود والفراعنة والبابليين والقرطاجيين، وغيرهم

وحسب وسترمارك، فإن هذه الشعوب اعتقدت أيضا في قدرة اليد البشرية على الوقاية من أذى العين الشريرة، ولم يكن مجتمعنا بمنأى عن تأثير تلك الحضارات، حيث تشير المعطيات إلى أن رمز الكف الواقية كان معروفا ومتداولا لدى أسلافنا، ويؤكد ذلك أن التخوف من الطاقة السحرية المؤذية التي تطلقها العين الشريرة، والذي يستشعره عامة الناس حتى اليوم من بعضهم البعض، له جذور ضاربة في القدم[1].

2.5.3.3. العين التي «تقتل»

ليس نادرا أن يصادف راكب الطريق أمامه رسم «عين» أو «كف» عند أسفل مؤخرة شاحنة أو عربة نقل، وقد كتب إلى جانبها عبارة «عين الحسود فيها عود» ، ويرسم البعض على أ بواب الدور والدكاكين يدا بأصابع مجتمعة أو متفرقة، أو يعلق حدوة الحصان على الجدران، بينما تضع النسوة لبناتهن في سلسلة اليد أو العنق، التميمة المعروفة لدى شعوب المغرب العربي باسم «خميسة» والمصنوعة من معادن رخيصة أو نبيلة.

إن هذه التجليات اليومية التي تشير كلها إلى أساليب مختلفة للوقاية من العين الشريرة، إنما تكشف عن درجة اعتقاد الفرد الجزائري في قدرة نظرات الآخر على إلحاق الأذى بما يملك ويحب «أي إصابته بالعين».

---

[1]Edward Westermarck, Les cérémonies du mariage au maroc, Le Simoun, Paris, 2003

و«العين» هي تلك الشحنة السحرية المدمرة التي تقذفها النظرات الحاسدة، حتى عن غير قصد ، ولذلك يصنفها العلامة ابن خلدون ضمن «التأثيرات النفسية» التي تصيب الإنسان ، ويشرح في مقدمته الشهيرة طريقة الإصابة بالعين قائلا «إن تأثيرات نفس المعيان (أي ذي العين الشريرة) عندما يستحسن بعينه مدركا من الذوات والأحوال ويفرط في استحسانه، وينشأ عن ذلك الاستحسان حينئذ أنه يروم معه سلب ذلك الشيء عمن اتصف به فيؤثر فساده»[1].

إن المعيان يبدي إعجابه، يلمس، يبين، وفي كلمة: يميز شيئا أو شخصا، ولو ذهنيا، و فورا، تضعف صحة الشخص المعين ويموت أحيانا، أو يتعرض لحادثة سير.

أما الأشياء المعينة فإنها قد تتلف وتتفتت، إذا لم يقل الناظر إليها أو المتحدث عنها «بسم الله».

فالعين إذن شريرة بقصد أو من دون قصد ، ومع ذلك فإن تأثيرها المؤذي ينتج منه فقدان المعين لشيء جميل يتمتع به، وقد يصل الأمر إلى أن يفقد حياته بسبب «العين» في أعقاب الإصابة بمرض أو حادثة قاتلة، و تحدد الصدفة وحدها نوع الإصابة ومكانها وزمانها.

وفي اعتقاد العامة أن أشخاصا معينين «عينهم تفتت الحجر» لهم علامات ظاهرة تفضحهم ، كأصحاب النظرات المحدقة، وذوي العيون الغائرة، والنساء بشكل عام، والعجائز منهن بشكل خاص، ولذلك كانت الأعراف تقضي خلال المناسبات الاحتفالية، كالأعراس مثلا، أن يتم جمع العجائز لوحدهن مع الحرص على أن يتناولن الطعام و يجلسن بعيدا عن العرسان.

3.5.3.3. الأنانية

وعموما، يسود الاعتقاد أن الأشخاص الأنانيين والنمامين والغشاشين وأصحاب النظرة المائلة والذين ينظرون إلى الناس على وجوههم ملامح التكدر، كل أولئك أعينهم شريرة، وينبغي تفاديهم.

وتتجاوز المبالغة عند الحديث عن الأثر المدمر لنظرات الشخص المعيان، حدود المقبول، و لعل ذلك يعكس في الحقيقة درجة الخوف من الإصابة بالعين، ومن أمثلة ذلك الحكاية التي سمعها إدموند دوتي، في بدايات القرن الماضي ، وتقول أن أحد الأشخاص المشهورين بحدة نظراتهم كان يتجول في الجزيرة التي توجد قبالة المدينة، فرأى صخرة ضخمة وصاح: «يا لها من صخرة كبيرة!»، فانفجرت الصخرة وانشطرت أمام الأنظار غير المصدقة للناس، إلى ثلاثة أجزاء.

---

[1] ابن خلدونن مرجع سابق، ص 177

والطريف أن ناقل الواقعة أخبر (دوتيه) بأنه لم يكن حاضرا لحظة وقوعها، لكنه شاهد الأجزاء الثلاثة للصخرة المنشطرة، في «جزيرة الصويرة»[1].

إن ما يمكن أن نستنتجه من هذه الحكاية الطريفة، هو أن القوة السحرية للعين، وهي التي تندرج ضمن الأذى الذي يسميه عامة ال ناس «الباس» (بتسكين السين) أي البأس ، لا تمارس تأثيرها المدمر على البشر فحسب، وإنما على ما هو أصلب منه، وأكبر حجما.

لقد أثارت العين الشريرة نقاشا فقهيا طويلا، انصب حول السؤال: هل يعاقب المعيان، حين يثبت أن نظراته كانت «مسؤولة» عن إيذاء شخص أو شيء ، فرأى ابن خلدون، من جانبه، أن «ما ينجم عن نظرات الحسد ليس مما يريده ويقصده (صاحبها) أو يتركه، وإنما هو مجبور في صدره عنه»[2]، وبالتالي فلا جرم على المعيان ، ويستدل العلامة على حكمه بالقول القديم المأثور: «القاتل بالسحر أو بالكرامة يقتل والقاتل بالعين لا يقتل».

لكن في مقابل هذا التسامح الخلدوني، كان القضاء الفقهي في المغرب متشددا، ويقضي بمعاقبة كل من عرف عنه كونه صاحب «عين شريرة».

4.5.3.3. يد فاطمة

ليست «يد فاطمة» تعبيرا محليا، بل هي ابتداع أوروبي أطلق قبل نحو قرن، على حجاب شهير نطلق عليه في تعبيرنا الدارج اسم «الخميسة» أو «الخ امسة»، وهي عبارة عن كف متلاصقة الأصابع، يصنع من ذهب أو فضة أو نحاس أو عاج أو غيرها من المواد المعدنية وتعلق على مكان بارز من الجسم (على العنق غالبا)، حتى تكون في مرمى بصر الآخرين، وتبطل مفعول كل عين شريرة، و في الغالب تكون الهدية المقدمة للوالدين بمناسبة مولود جديدة خميسة أو خامسة.

و التميمة المعروفة باسم «يد فاطمة» فيها متناقضات، فالعين الشريرة مفردة، بينما أصابع اليد خمسة، ولا يمكن إدخال خمسة أصابع في عين واحدة ، ومن هنا فثمة عدم توافق بين الحركة

---

[1] ادمون دوتي، مرجع سابق، ص 104
[2] ابن خلدون، مرجع سابق، ص 114

والغرض منها، وفي مقابل ذلك، يكون الطرح، أن الناس في المغرب العربي كانوا يشيرون إلى من يخشون «عينيه» بالعضو التناسلي المذكر قائلين: « ... في عينك!»، ونظرا لخلو العبارة من كل حشمة، فقد شبهوا العضو التناسلي بالأصبع الأوسط لليد، واتخذوا منه بديلا ثم تطور الأمر بعد ذلك إلى اتخاذ اليد كلها حجابا ضد العين، بدل الأصبع الذي يتوسطها!

أما ادموند دوتيه، فيرى أن «يد فاطمة» لها علاقة، من دون شك، بزوج قرن الحيوان من جهة، ومن جهة أخرى بحدوة (صفيحة) الحصان، التي هي طلسم آخر يستعمل بكثرة ضد العين الشريرة، ويبدو أنها (حدوة الحصان) تجمع بسبب شكلها ووظيفتها والمادة التي تصنع منها، المميزات السحرية لرموز عدة: القرون، الهلال، اليد وكذا خصائص حدوة الحصان» [1] ، هذا الحيوان الأليف الذي كان مقدسا لدى البدائيين.

بما أن أصابع اليد الخمسة هي الحامي الذي يلجأ إليه للوقاية من العين، فتكفي تسميتها بمد اليد، أو يقول «خمسة في عينك» لكي يبطل مفعول العين الشريرة، وحسب دوتي مرة أخرى، فإن كلمة «خمسة» لوحدها استحوذت على القدرة السحرية لليد ، وتبعا لذلك أصبح يوم الخميس (خامس يوم في الأسبوع)، مناسبا في بلدان المغرب العربي كلها، لزيارة أضرحة الأولياء المشهورين في أوساط العامة بعلاج أعراض الإصابة بالعين.

للكف أو "الخامسة" استعمال إيجابي و استعمال سلبي.

و يتمثل الاستعمال الإيجابي في البحث عن الكنز و إرجاع الحبيب الخائن أو الغائب بتعليق الكف بخيط و بإنشاد بعض العبارات الغامضة، و بدفة الكف أي وقوع اليد على البندير [2] في مكان مأهول يفرض الكلام على الجن، و دفع الأرواح المعادية عن إنسان مريض، كما يوضع " الحرز" في الشد[3] أو "الرزة" فيمنح للشخص هيبة و مودة الناس و يمّكنه من كسب قلوبهم.

و أما الاستعمال السلبي يقال أنه خاص بالنساء و يتمثل في التفريق بين الرجل و المرأة والتحريض على علاقات غير شرعية.

الفقيه في درء العين

[1] E. Doutté, Op. Cit. p. 105

[2] البندير: آلة موسيقية إيقاعية لا يكاد يخلو جوق منها شكلها دائري و جلدها من المعز.هناك ممارسة تعرف باسم "تقليب البنادير" و هي ممارسة يمكن إدخالها في الكهانة

[3] الشد أو الرزة: هو قماش طويل نسبيا يغطى به الرجال رؤوسهم و الشد من فعل يشد أي يحزم.

ويحدد الفقيه المعالج نوعين من الإصابة بالعين الشريرة: حين يكون المعيان معروفا أو حين يكون مجهولا للمصاب ب «العين» ويختلف العلاج حسب الحالة، ويكون صعبا حين يجهل المصاب هوية المعيان ، وفي هذه الحالات الصعبة، يأخذ الفقيه قطعة كبيرة من حجر الشب (الشبة) فيقرأ عليها بعض العبارات السحرية ويمررها حول المريض سبع مرات، ثم يرمي بها مع جمر متقد في إناء، ليتبول عليها المريض، وبانطفاء الجمر، تنطفئ العين الشريرة المجهولة.

أما حين يكون المعيان معروفا فإن العلاج يصبح في غاية اليسر، فإذا عرف المعيان يؤمر بالاغتسال ثم يؤخذ الماء الذي اغتسل فيه ويصب على المحسود من خلفه فيبرأ ، ومن صفات علاج العين الشريرة التي يؤكد السيوطي أنها «صحيحة ومجربة» قوله: « إذا أتاك المعيان رجلا كان أو امرأة، تأخذ بيضة بعدما توقفه (الميعان)، نجعلها على رأسه وأكتافه وتمسح وأنت تقول- قل هو الله احد- الخ، وتقول أيضا: بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم، سبع مرات، وتعطيه البيضة ينفخ فيها وتقول «يا الله يا رب يا حفيظ يا مانع»، سبع مرات، وينفخ فيها أيضا ثم تكسرها في زلافة (طاسة) كحلاء فيها شيء من الماء، تخرج لك العين السوداء بإذن الله تعالى» [1]. و كانت ممارسة، ببلدة اوزيدان و عين الحوت و شتوان و هي تجمعات سكنية بضاحية تلمسان، شبيهة بما تقدمه هذه الوصفة إذ كان على العريس أن يضرب بقدمه دلوا كان يوضع على مسيره إلى البيت الزوجية و كانت توضع بيضة في الدلو التي ستتكسر من جراء القذفة.

للوقاية من العين

و من جراء ما سمعنا، نستخلص أن المعتقدات السحرية في بلادنا تحفل بكم هائل من أساليب الوقاية من أذى العين الشريرة- فهناك حيوانات لها القدرة على الحماية من «العين» كالسلحفاة البرية التي تدجن وتترك لتدور في البيت ، والخنزير الوحشي الذي تعلق أنيابه في أعناق البشر والخيول، ثم هناك أيضا: العين اليسرى للثعلب أو الذئب والبوم، وغيرها من العناصر الحيوانية التي تستعمل للوقاية من نظرات الحسد.

[1] السيوطي، مرجع سابق، ص 178

ويعتقد العامة أن اللون الأسود يبطل سحر العين ولذلك يعقلون لأطفالهم «خميسة سوداء اللون على الجبين أو في معصم اليد، بواسطة خيط احمر، كما يلفون في ثياب رضعهم «صرة» من ثوب اسود، بها قليل من الشب والفاسوخ والحرمل والقزبر حبوب، كما يضعون تحت اسرّة نومهم سكينا أو كيسا به ملح وشب وحرمل . ولأنهم يعتقدون في وجود أشخاص عينهم شريرة «معيانين»، وإذا وجد احد الخائفين من العين، في مرمى عيني معيان بسبب الجوار في السكن، فإنه ينثر أمام عتبة باب بيته الشب والحرمل، حتى يوقف تأثير نظرات المعيان المؤذية ويمنعها من الدخول.

وإذا حضر المعيان إلى عرس، فإن أصحاب العرس ينتظرون انصرافه، بفارغ الصبر ، حتى إذا غادر الحفل، جرى أحدهم إلى مرقد النار ليأخذ منه جمرة يلقيها في قدر ماء، قائلا: «الله يطفي عينين فلان، كما طفأت هذه الجمرة».

وتحمل الفتاة الخائفة من «العين» في حمالة صدرها سبعة فصوص من الثوم، أو قليلا من الملح في حقيبة يدها ، ويعلق الرجل «خميسة» صغيرة في سلسلة عنقه الذهبية، أو يحمل مع مفاتيحه رصاصة نحاسية تم إطلاقها من بندقية، يوم الأربعاء الأخير من الشهر القمري.

يخاف عامة الناس كثيرا من أذى العين الشريرة، وعندما يداعب أحدهم طفلا في حضرة والديه، يتطلب الأدب أن لا يمتدحه بما هو جميل فيه، ولا أن يطيل النظر إليه أو يتحدث عنه بإعجاب، وان شاء ذلك، فعليه أن يتحدث عنه بنوع من التحايل، وبعكس ما يقصد بكلامه ، فيقول عنه مثلا «الخايب» (الذميم) لكي يفهم من حوله أنه يقصد وصفه بالجميل و«الغبي» إن شاء وسمه بالذكاء،وهكذا.

5.5.3.3. الرقية

و تبقى الرقية أكثر الأساليب انتشارا لرد أذى النظرات المؤذية التي ابتدع المعالجون طقوسا وطرائف عديدة لاستثمار خصائصها الوقائية، و سنكتفي بالوقوف عند أشهرها.

والرقية تقول: «بسم الله أرقيك والله يشفيك من كل داء يؤذيك، ومن كل نفس أو عين حاسد الله يشفيك، بسم الله أرقيك» ، وتستعمل بكثرة على شكل حجاب يعلق في العنق، أو تتلى خلال التبخر بالملح، كما يقولها الفقيه المعالج، وهو يضع يده اليمنى على رأس المصاب ثلاث أو خمس أو

سبع أو تسع مرات ، أو «يحتويها» الماء المقروء عليه، الذي قرئت عليه الرقية، قبل أن يسكبه الفقيه على رأس المحسود من جهة الخلف.

6.5.3.3. الوشم للوقاية من أذى العين الشريرة

يعد الوشم واحدا من أقدم الممارسات المنتشرة في كل المناطق المغاربية، وهو عبارة عن رسومات هندسية على بعض مناطق جسم المرأة، وبدرجة اقل من الرجل.

ومن أكثر تقنيات الوشم تداولا، نجد الوشم بالحناء على اليدين والقدمين، الذي يتبدد مع الزمن، والوشم «الجراحي» الذي يصبح جزءا من العضو المرسوم فوقه، ولا يمكن محوه منه إلا بالجراحة أو باستعمال بعض المستحضرات الكيماوية.

والنوع الذي سنتحدث عنه هنا، هو النوع الثاني الذي يتم من خلال شق الجلد بإبرة حادة لرسم أشكال هندسية معينة، تملأ الجروح بالكحل ومسحوق الفحم عصارة بعض النباتات ، وعندما تشفى تلك الجروح، تترك مكانها رسما أخضر يميل إلى الزرقة تصعب إزالته من الجلد، يمثل شكلا هندسيا معينا.

لقد كان الوشم حتى وقت قريب وسيلة لتحقيق بعض الأغراض الاجتماعية، نذكر من أهمها: علاج بعض الأمراض المزمنة (كالروماتيزم)، أو التعريف بأبناء وبنات القبيلة الواحدة من خلال وشم الشكل الذي يمثل هويتها على وجوههم أو أذرعهم، فضلا عن أن الوشم يعد مصدر زينة، خصوصا لدى النساء الفقيرات.

بيد أن بعض علماء الانتربولوجيا والاجتماع اعتبروا أن الوشم (خصوصا الجبيني الذي يرسم عند ملتقى الحاجبين)، ليس مجرد «زينة للفقراء» وإنما هو أيضا وبالأساس حرز للوقاية من العين الشريرة (كما يرى مثلا ادمون دوتي)، من حيث هو بمثابة عين ثالثة بين العينين (وهو رأي وسترمارك)، أو شكل محرف لأصابع اليد الخمسة.

وهذا النوع من الوشم لا يزال يمارس في المناطق الريفية لاعتقاد الناس انه يقي من العين الشريرة يرى فيه وسترمارك نمن مة لعين مفتوحة ، فالنقطة تمثل حدقة العين، بينما الشارة التي فوقها بمثابة الحاجب، فهي عين ثالثة بين العينين.

7.5.33 معتقدات أخرى مرتبطة بيوم الخميس

تعتقد النساء أن الخميس مناسب لإبطال مفعول العين و النحس الذي يمثل مصدر كل المصائب الجسدية و الروحية. يأتي الأذى من إرادة معادية أو إلهية أو شيطانية أو إنسانية. وهناك قوة قادرة على توقيف هذه القدرة السلبية و هي يد فاطمة "الخامسة" أو "الخويمسة" تعني خمسة أصابع، الخميس هو اليوم الخامس وبالتالي يشارك في الميزات أو القوة السحرية لهذه "الخامسة" وتتجلى هذه المعتقدات في بعض التصرفات حيث يعلق على عنق الطفل "خامسة" من ذهب أو فضة أو بلاستيك. و تقول امرأة عندما تمدح أو يمدح زوجها أو أحد أولادها " خمسة و خموس في عين الحسود". و عندما يتألم أو يضطرب الصبي يقال أن هذا من فعل العين خاصة إذا اشتد بكاؤه، كما يعتقد أنّ الوالدين يعينان لما يفرحان بحيوية أطفالهم يصيبونهم بالعين. و العلاج الشائع هو وضع حبة أو قطعة من "الشَّبْ" على قطعة من نحاس توضع على النار فتذوب بذلك هذه المادة ثم ترمى في الماء خاصة في بيت الخلاء [1]. و تقول المداوية "طفي" الشّبْ في مكان فيه رطوبة أو في الماء "عين المرأة في النحاسة و عين الرجل في الحلاسة" [2] أو " عين المرأة في المجرى و عين الرجل في الحجرة" و نستنتج من هذا أن عين المرأة أخطر من عين الرجل لهذا "تخرج" عينها عند الأشياء أكثر وسخا أي ذات قيمة اجتماعية سلبية.

لا يفوتنا أن نقول إن المرأة لها طبع اجتماعي يرسمه المجتمع عبر مجموعة من الميزات السلبية مثل الغيرة و الثرثرة و الأنانية و العين. وحتى في الميزات السلبية التي تتقاسمها مع الرجل فهي أكثر سلبية.

و يرى التاجر الذي قلّ زبونه (يقال بالعبارة الشعبية "ما عندهش النفاد") في ذلك نتيجة للعين، و يضع "نيته" في الخميس فهو اليوم لوضع مبطلات العين حيث يضع أو يعلق في هذا اليوم

[1] و يقال كذلك " المجرى" أو "الشيشمة"

[2] الحلاسة: هو الغطاء الذي يوضع على ظهر الفرس و يعزله عن السرج. يمتص هذا الغطاء كل العرق مما يؤدي إلى تشبعه برائحة و لون ينمان أو يرمزان إلى الوسخ. تقول الأم للطفل عندما ترى وسخا باد عليه: "راك محلس".

العطال[1]، أو يثبت حدوة حصان ذات خمسة ثقوب على جدار بمسامير حديدية، أو تعليق كتابة تسمى حرز العين فوق باب المتجر أو داخله بحيث يكون دائما في وجه الزبائن.

و لا يخشى على الطفل المولود يوم الخميس شيئا حيث ينصح بختان الأولاد في هذا اليوم و بلبس الثوب الجديد.

و من الحيوانات التي تشخص العين هناك المجذامة (الجذام) و تسمى كذلك "تمجدامت" أو "تاته"، فهي توجه عيناها صوب أصحاب البيت لهذا ينصح أو يؤْمر بقتلها بسرعة باليد اليمنى، و لذا يقال عن طفل صعب جدا أنه جذام، و لا ننسى أنّ العين شرّ كوني و في هذا رمزية تدمج هذا الشرّ في حيوان.

للأيام رموز أو ما يسمى " الخواتم السبعة"، و خاتم يوم الخميس يتكون من أربعة قوائم متوازية على شكل يشبه الأصابع الأربعة لليد.

أما جن يوم الخميس يسمى شمهروس و هو الذي يستعمله "الطلبه" المنقبون عن الكنوز. كنا نسمع و نحن أطفال عن شخص غريب ومرعب يقضي وقته في التجوال يسمى بنسنس [2]. و لا يكمن الرعب الذي كان خاصيته، في أوصافه الجسدية و لكن في أهدافه، "فبنسنس" يبحث دائما عن طفل خاص يسمى "الزهري"[3]، و يتعرف عليه بخاصيتين، تتمثل الأولى في عينيه ذات سمات معينة و تتمثل الثانية في اليد (لا ننسى قراءة الشوفات لخط الحياة في اليد)، فهناك زهري العينين و زهري اليد و الزهري كليهما، و هو المفضل. يستعمل "بنسنس" الزهري في كشف الكنوز، فبعد التعرف على مكان الكنز يبحث "بنسنس" عن الطفل الزهري فيقوم باختطافه، فإن كان الزهري من يده، قطعت فوق الكنز و إن كان من العين ذبح على الكنز و كذلك الأمر للزهري من الاثنين معا حتى يتمكن "بنسنس" من استمالة الجن أو الأرواح القائمة على حراسة الكنز. و لا تخلو هذه الأقوال ذات الطابع الأسطوري من وظيفة تربوية تتمثل في ترهيب الطفل حتى لا يبتعد عن البيت.

---

[1] من فعل عطل و هو الحبل الذي تربط به الدواب من رجل أمامية مع رجل خلفية لتعطيلها عن المشي ويسمى كذلك السراح.

[2] بنسنس هناك في المنطوق الشعبي فعل ينسنس أي يبحث أو كذلك بمعنى يتحسس أو يتجسس

[3] الزهري: أصل الكلمة من الزهر و معناه الحض، و يبقى المعنى الأصلي هو الانتساب إلى كوكب الزهرة.

الفصل الثاني

تمثل الفضاء و الجن في المعتقد الشعبي

1- الفضاءات ذات القداسة في المنظور الشعبي

مما لا شك فيه أن كل مجتمع يقسم الفضاء إلى قسمين: فضاء خاص و فضاء عمومي و يجمع الفضاء العمومي أو الخارجي بين الظروف الاقتصادية والقانونية التي تبلور الفرد، و مسرح النشاط الخارجي الذي يحكمه منطق مغاير لنشاط البيت.

تمثل حرمة المرأة الفضاء الخاص أو ألبيتي، و يميز مفهوم الحرمة الفضاء الداخلي حيث يرمز لهذه الحرمة أيضا بالأمان. فإن كانت بعض الأمثال تؤكد على الحذر في هذا المجال مثل "لا دِرْش لمَانْ في المشتى (الشتاء) إذا صْحاتْ(الصحو) و في المرأة إذا ضنات (بمعنى أنجبت) " أو " المرأة إذا دارت أولادها غرست أوتادها"، فمفهوم الحرمة مرتبط بفكرة أخرى وهي السترة [1]، و تمثل هذه الفكرة سلطة المجتمع على الجسم بحيث حتى يكون الفرد متماشيا مع التقاليد، يجب أن لا يعرض الجسم عاريا خارج الفضاء الخاص و حتى في هذا الحيز الخاص، هناك ترتيبات أخلاقية و بالتالي اجتماعية. و عليه نقول إن اللباس يطرح ثلاثة مسائل: العلاقة بالنسبة للجسم، و التقسيم الجسمي للفضاء و العلاقة مع الخارج.

نستخلص من هذا أن الفضاء الخاص مقدس انطلاقا من فكرة الحرم، وارتباط الجسم بالفضاء يحدّد إذا كانت هناك قداسة أم لا، فالجسم مقدس حسب وضعيات ثلاثة: الحضور والغياب واللقاء مع أشخاص

يجب الحفاظ على الصمت في بيوت الخلاء لأننا لم نعد تحت رعاية ملائكة. البيت العائلي، داخل مطلق و هو مكان حماية الحرمة، و مكان تدخل فيه العروس و منه تخرج المطلقة، مكان يحرم على أعين من الخارج أن تدخله، و هذه الأعين الخارجية هي "ناس برى". حقول عائلية يحَس بها أقل خارجية من حقول مفتوحة و غير ممتلكة، و هذا له علاقة بالدرجة التقليدية لمشاركة النساء في الأشغال الفلاحية. تتوظف هذه المجموعة من الصور- الداخل و الخارج- كتذكرة لنمط عائلي

---

[1] و قد تعني السرية و الكتمان

يعطي الأولوية للعلاقات الجنسية الداخلية و للتعريف بالنسب حيث يعرف الفرد بأصله وعلاقاته لا بميزاته الفردية و منها عبارة "ولد الفاميليا" أو "بنت الفاميليا".

و لا ينحصر الأمر على المستوى العائلي، فهناك ظاهرة حراسة الحومة(الحي) أو العمارة، أي توضع حدود لحرمة جماعة بشريه و المقصود هنا هو حراسة النساء. "الفضاء الاجتماعي الجزائري يكون ربما و رغم المخططات التنظيمية في بناء خفي، في جدلية مجموعة الفضاءات الداخلية و التي يعبر كل واحد عن مستوى من الاستقلالية المتجاوبة حسب نمط تجمعات القرابة القديمة "[1]

و من الأماكن التي لها قداسة في المنظور الشعبي هناك الأولياء والمرابطون، كمسرح "لوعدة " سنوية و يسمى كذلك "موسم" أو "طعام". لهذا الاحتفال له خصوصية طقوسية، حيث يخرج "الخديم" أو "المقدم" لواء أخضر. إنها فرصة لتجمع عائلات و قبائل، و إعادة سرد حكايات كثيرة ومعروفة، و هو مكان و لحظة للمودة والتلذذ بالقول وتذكر أيام الوفاء و البركة. وللأولياء أماكن يشار إليهم بعبارة الرجال الصالحين و أحباب ربي، وظيفتهم التوسط بين الفرد أو الجماعة و الله للحصول على الرضا. إنّهم يمثلون العلاقة بين الماضي و الحاضر، المقدس والمدنّس، الهناك و الهنا. و الكرامات سيمتهم الأساسية، و كذلك شرف الانتساب إلى سلالة الرسول صلى الله عليه و سلم فمنهم من يدعى بالقطب الرباني و آخر بالصوفي العالم أو الدرويش الشعبي والوالي و حتى يصل إلى هذه المرتبة يجب أن يتحصل على الولاية، التي تتميز بالسرية ، إنّها ميزت من بين أخريات تبين الفهم الشعبي للمقدّس.

و من الأمور التي تجسد السلطة الردعية للولي "الدعوة" بمعنى الدعاء الذي يتبع الغضب. إنها من سمات الأنبياء مع أقوامهم حين لا يهتدون و يقال عن شخص لحقته هموم "عليه دعوة" و تسمى كذلك "دعوة الشر". و الوالدين مصدرا لها فلا يستطع الصالحون نفعا في هذا الحال كما يقول المثل "إلي كسروه الوالدين ما يجبروه الصالحين". فالأولياء أو بالأحرى الأضرحة فضاءات عمومية تعتبر مسرحا لطقوس جماعية(الزردة، الموسم، الوعدة) و طقوس فردية مثل الزيارات. و سنتطرق لمسألة الأولياء بالتفصيل في الفصل الثالث

و يعتبر الحمام فضاء عمومي آخر لا يقل أهمية في الحياة اليومية، فبغض النظر عن الوظيفة الأصلية، إنّه مكان يأخذ متسعا من الوقت و الذي يوازي كل المراسيم التي يشارك فيها جسم

---

[1]Claudine Chaulet, *présentation des dehors in Espaces maghrébins pratiques et enjeux,* Enag ed, URASC 1989 p155

الفرد. أما المعاش الجسدي في هذا المكان فيسير حسب نظام تجسده سيرة مميزة منقسمة إلى طقوس تنظيفية، وطقوس دينية، و طقوس مرحية وطقوس تطبيبية. تشكل الطقوس التنظيفية الوظيفة الأساسية، أما الدينية فيمكن تلخيصها في طقوس الوضوء و كذلك اللباس الخاص المسمى "السترة" عند الرجال و"الفوطة" عند النساء والذي تحدده الشريعة و وظيفته ستر العورة. و أما الطقوس المرحية فيمكن تلخيصها في اعتبار الوقت المقضى في الحمام وقت استجمام وراحة و يمكن أن نظيف طقوس تطبيبية تتمثل في ما يعرف بالتدليك أو "التكسال"

يبدأ الحمام بالدخول إلى البيت الساخن " اسخون" و غسل موقع الجلوس وذلك احتياطا. لقد رأينا أن الوسخ من مميزات الشيطان أو الأرواح الشريرة والحديث المشهور "النظافة من الإيمان و الوسخ من الشيطان" يرسّخ هذا الاعتقاد. و بفعل البخار يصبح الحمام مكانا يوحي بكثير من الخيال و الأحلام يصير سلطانهما بدون منازع كما يمكن حينها الفرار من الواقع حيث تختفي فيه الإرادة و الحياة الاجتماعية وراء هذا الستار من البخار.

أما النسق الاجتماعي فإنّه يتجسم عن طريق تدخله في تسيير الجسم، فتنظيم الفضاء مثلا يخضع لضوابط يفرضها على الجسم و يتغير تصرف الجسم حسب الفضاء على أنّ هذه الممارسة يمكن ملاحظاتها. و في هذا الصدد نلاحظ أنه من بين التباينات الكبرى تفريق المعتقد الشعبي بين الفضاء الرطب و الفضاء الجاف.

و الفضاء الرطب هو كل موقع يتم التصرف فيه بالجسم عن طريق تمثل خاص. و من ذلك نذكر الينابيع، المجاري، المياه المستعملة في الري، الحمام، الآبار، الجداول. و في التمثل الشعبي الفضاء الرطب مكان مأهول بالأرواح، فأهم فضاء رطب في نظرنا يبرز هذه الفكرة هو الحمام. لأنه ليس للغسل فقط ولكن لتطهير الجسم بالمعنى الديني و هو الوضوء. هناك فن الذهاب إلى الحمام. فهو بالنسبة للنساء "الكلام في الحمام يكون عن الأطفال، عن الزوج، بصفة مختصرة عن الحياة اليومية فالحمام مكان الألفة Sociabilité المتميزة بالنسبة للنساء. فيه تربط علاقات الصداقة، و تبرم المشاريع العديدة، مثل الزواج الذي تتفق عليه الأمهات. تلاحظ أم الفتى في متسع من الوقت و هدوء، زوجة محتملة لابنها قبل إبداء موقفها، و أما بالنسبة للرجال فلا يبقى لهم إلا ضبط الأمور الشكلية...غريبة وسطحية الفكرة التي تقوم إلى حد الآن في الرأي العام حول الدور الثانوي للمرأة في المجتمع الإسلامي، ودراسة التفاعلات في مكان مثل الحمام يمكنها أن تكذب هذه الأفكار المسبقة. النساء هن اللواتي تقرّرن غالبا مصير الرجال: الأخذ بالثأر، ألغاز تتشكل في

هذا الفضاء النسوي للتجمع والمعتقدات الخرافية فهناك عدة تطبيقات سحرية ينجز بها في الحمام".[1]

أما بالنسبة للفضاء الخاص و الذي نحصره في الدار يمكن تجزئته إلى عنصرين: عنصر"الحد" وعنصر الداخل، و يبقى العنصر الأكثر ارتباطا بالسحر هو "الحد" و يسمى "العتبة"، و تستعمل هذه الكلمة للدلالة على مدخل البيت و تسمى كذلك "باب الدار" و يسمى مدخل الدكان "عتبة الحانوت" و هو مسرح للممارسة السحرية.

الدار فضاء خاص يجب الحفاظ عليه و تقوية أصواره، و من بين الوسائل التي تضمن تلك التحصينات السحرية، تأتي هذه الحماية لتعزز قيمة الوقوف عند الحد و إبرازه، فهي، بصورة أخرى، تنظم و تراقب العبور و هي حدود قوية تتوقف عن لعب دورها حيث يمكن أن تذهب عندما يكون عبورها تحت مراقبة الفرد أو الجماعة المالكة لقطر ما، إنه مثل الغزو السحري. أما من الناحية المعمارية فيكون باب البيت معززا بالسقيفة [2]

و توضع عدة أشياء على باب الدار منها المرآة، حدوة الحصان، خامسة أو يد فاطمة، حيوان (الضب)، تمائم، طلسم أو "حرز" يكتبه "الطالب" على جدار بداخل البيت يقابل الشخص عندما يفتح له الباب. أما "المجرة" موضوع مقولات عديدة وعبارات و التي تصورها كعتبة ثانية، فهناك من النساء من تسميها "الشيبانية" ومنهن من تقول "عينيك في المجرة" للاحتياط و دفع العين.

فالدار هي الجسم و الحفاظ عليها هو الحفاظ على الجسم، إنها جسد وروح. و هناك عدة أمثال متعلقة بالباب أين ترمز العتبة غالبا إلى العيش الطيّب والسعادة، و نذكر منها ما شاع:

- رَبي ما يْبَلَعْ بابْ حَتى يْحَلْ عَشْرَه.
- البَابْ مَفتوحْ وَ الرَزْقْ عَلى الله.
- الله يَفتَحْ في وَجْهَكْ بيبان (أبواب) الْخَيْر.

و لكن للباب رمزية سلبية، و هي أنّ الباب أو العتبة مرادف للمرأة خاصة الزوجة. كما يمكن اعتباره مكانا للعبور أو للوضعية الهشة، و ربما عبور للتجمع مع عائلة الزوج و يفسّر هذا المقولة الشعبية "راني كعتبة الباب ألي يجي يفوت علي" بمعنى كل من يأتي يدوسني أو أنه لا اعتبار لي ويضرب مثل مشهور في تصوير حالة اليتيم من الأم "يتيم الأب على الركبة ويتيم الأم

---

[1] Traki Bouchara Zanad *Le Dar El Arbi et le Hamam* ibid p 237

[2] مكان ذو سقف منخفض يعتبر حماية إضافية للبيت.

على العتبة " لأن العتبة هي النقطة المتصلة مباشرة بالشارع برمزية تشير إلى التيه و اللااستقرار.

كما تعتبر "العتبة" مكانا قابلا للتغيّر، و من إحدى التابوهات المعروفة تجنب البقاء فيها لأن المكوث في "العتبة " غير مرغوب فيه، إنّها تقلب و تقليب منطقي يزاوج بين البيت و النظام الكوني " أخذ هذا التابوه أشكالا متعددة في بلاد المغرب، ارتبط بالمحرم بصفة عامة أو الممنوع الخاص حسب المناطق، إنه مكان لا نبقى واقفين فيه مساءً، و لا نجلس فيه يوم الجمعة و كذلك أيام الأعياد الدينية، وعلى المرضعات و الأطفال تحاشي هذا المكان و كذلك العروس حتى مرور أربعين يوما على زفافها، و الأشخاص الذين يوجدون في حالة غير عادية عليهم اجتناب المرور فيها بكثرة... تخص الممنوعات أفرادا ضعافا و مهيمن عليهم. أما الأسباب التي يقدمها الخطاب الشعبي التقليدي فهي متنوعة، و في غالب الأحيان تذكر عن طريق التشابه مثل: جلب الموت لأنه المكان المخصص للعدّادات أي للنواح على الميت، أو الطفل الذي يجلس على العتبة يكون عرضة للتسول أو احتلال العتبة هو الوقوف والاعتراض على دخول الرزق. وتكون السببية في بعض المرات من طبيعية "شامنية"، إذ أنّ أرواح الموتى تبقى عند العتبة، خاصة في الحفلات، و هناك خطر في إزعاجها "[1]

و تستعمل شتى الوسائل لوضع العتبة تحت حماية حسنة، و اتقاء التأثيرات السيئة للجن أو المرور أو الحركة المشبوه فيها، ولهذا الغرض هناك مجموعة من الإشارات، كأشياء تعلق فوق الباب أو على قوائمه في بعض الأحيان. و من بين الأشياء الأكثر استعمالا حدوة الحصان ذات خمسة ثقوب، الخامسة أو يد فاطمة، الحرباء أو أحد الزواحف من نفس الحجم أو أصغر منها، نباتات، بعض أجزاء كبش العيد خاصة دمه، المرارة أو الفقرة العمودية الأولى، أشكال هندسية مثل المستطيل، مجموعة من الخطوط المستقيمة غالبا ما يكون عددها سبعة، خاتم سليمان، نجمة، هلال، الطلاء بدم أضحية أو بالجير أو بالزفت أو بفضلات البقر.

و العتبة موضع تضحية خاصة عند البناء أو ما يسمى "دخول الدار" أي السكن في بيت جديد. وهو عمل يهدف من جهة إلى إبعاد الجن الضار، و من جهة أخرى إلى جلب مودة الجن الملاك الحقيقيين للأرض. لكن و إن بقيت هذه الممارسات فهذا المعنى الآنيمي الطبيعي لم يعد في الاعتبار عند المستعملين فالتفسير المتفق عليه هو مبدأ البركة. و لهذا المفهوم صبغتين: المقدس و

---

[1] Pierre Bourdieu, *sociologie de l'Algérie*, que sais-je 1972 pp 45-69

المدنس ذو طابع اقتصادي " الطقوس المتعلقة بدخول وخروج الأشخاص و الأمتعة ... تتم عن منطق لا يظهر لي من باب المقدس و لكن من باب اقتصادي، كل شيء يهدف إلى ملء البيت و عدم تفريغه، يشجع التكديس و يجنب الشتات. و تحت هذا التنوع الشكلي و الحركي الطقوسي، نجد هذا الثراء من الإرشادات المقدسة التي مقصدها الإنسان لكن عن طريق وساطة خفية.
فالخطاب واضح، يأتي بدون تناقض، يدعّم الحس العملي و النسق التقني و تدخل عبارة شائعة في حيز هذه النظرة إنها "عمارة الدار" التي كانت في السابق تسيِّر و تراقب استهلاك المواد الغذائية. لقد كان إخراج النار من البيت مضبوطا ببعض الاحتياطات: يمنع يوم ولادة طفل أو عجل، و كذلك في اليوم الأول للحرث" [2]. يتجلى هذا الحس الاقتصادي في الطقوسية الممارسة في العتبة أثناء حفلات الزفاف "طقوس العتبة مرتبطة بالعرس خاصة "الدخلة" لبيت العريس و أمه.
لقد أعطت هذه اللحظة بالضبط تضخما خاصا للطقوسية و التي تؤدي إلى نوع من التمثيل المسرحي. تفسر مجموعة من الاحتياطات و التبوهات ذلك، فإذا ما لم تأخذ مرجعية المقدس فقط إلى مجال العلاقات الاجتماعية، حين يدخل شخص جديد إلى الخلية العائلية يجب عدم التفريط في هذه "الدخلة" الحاملة لعلاقات جديدة في الداخل، و تحالفات مستقرة في الخارج وسلالة مرجوة و بالطبع نمو قوّة الجماعة، فيعتبر مثلا أخذ العروس للمرور على العتبة وتحت ذراع الحماة عند دخول البيت الزوجي كرد على مرور الفتاة تحت ذراع أبيها حين خروجها من بيته. و تقدم الحماة للعروس الهدية على العتبة و المتمثلة في حلويات أو ماء لضمان التفاهم الحسن، ومفتاح كضمان للأمانة وطلاء الجزء العلوي المبني من الباب بالبيض أو الزيت كضمان للإنجاب، و هذه إذن الحلقات الطقوسية الأكثر شيوعا " [11]

و في الأخير نستطيع القول أن العتبة مكان "حامي أو سخون" بمعنى حار، و مكان خطر، ومكان العبور، و مسرح مستمر لحركية الدخول و الخروج. و هو المكان المفضل لخطوط الرمزية والوجه المميز للحد الذي يلي مباشرة الحد البسيط للجسم. فقد حافظت المدن الكبرى عندنا و حتى العواصم العالمية (نذكر على سبيل المثال باريس) على مفهوم العتبة أو ما يسمى الباب. تعددت أبواب و منها مدينة تلمسان فبقيت هذه الفكرة راسخة في العائلة

---

[2] Marie Virolle Souibess *, une figure de la limite, le seuil domestique* , op. cit. p 249

[1] Marie Virolle Souibess, ibid. p 250

2. الجن في المعتقد الشعبي

كثيرا ما تتردّد على الأفواه، خاصة النسائية عبارة " كل مضرب بمواليه" أي كل مكان له من يملكه من أولائك الناس الذين تجلبهم البناءات لأنهم يحبون العيش جنبا إلى جنب مع بني آدم، أي جيران كما يسمون، لا يرون و لكنهم حاضرون.

و البيت مثال على تصور الفضاء بارتباط وطيد بتصور الجن في المعتقد الشعبي، فالأجزاء الرئيسية لكل قاعة أو غرفة "عندها ناسها" كما يقال، و ليس الأجزاء الخارجية منها وحدها، فلكل باب و لكل غرفة مجموعة من الالتزامات، و عليه يعتبر قوس الباب مكانا مأهولا بمجموعة من الأرواح يسمون " ناس القوس"، و أرضية الغرفة مأهولة أيضا "بناس القاعة"، حيث ترمى على شرفهم قطرات من الحليب أو العسل في الزوايا و الأجزاء السفلية من الجدران، و بسببهم يمنع ضرب الطفل الذي ترك طعاما أو مشروبا يفيض أو يتدفق من إناء و الدليل على هذا الشعور بالفرحة لما يسقط شيئا من الطعام من يد ضيف. إنه "فال حسن".

و كذلك للسقف روح. و تعتقد النساء أنه لما تدخل " النسيبة " [1] عند صهرها فإن السطح يبكي ويقال " يعدد"[2]، لأنها تأتي لتعكّر الأجواء. و لكن عند قدوم أم الزوج أو كما يقال "الختنة" [3] فإن السطح "يولول"[4] أي يزغرد.

كانت و لا تزال العلاقات التي تربط العناصر الأربعة أي الزوج، الزوجة، "الختنه" و النسيبة موضوع أحاديث و نكت طريفة، وغالبا ما تصور هذه العلاقات عبر مشاهد كوميدية لكن الواقع يظهرها في مشاهد درامية.

---

[1] النسيبة: تعنى هذه الكلمة أم الزوجة إذ يقولها الرجل للإشارة إلى أم زوجته.

[2] يعدد: و تشير اللفظ إلى النواح على الميت. هناك نساء انتحلت هذه المهنة و تسمى "العدادات" و ربما المعنى يكمن في أنّهنّ يذكرن خصال الميت حين يبكينه. و يقال لشخص يطول بكاؤه مجازا "بركاك ما تعدد" بمعنى كف عن البكاء. نجد كلمة أخرى مرتبطة بها و هي "النقافات" وفي هذا كذلك حرفة نسويه تتمثل في التهليل في العرس أي أن الكلمة الأولى مرتبطة بظرف سلبي و الثانية مرتبطة بظرف إيجابي. يقال لمريض عندما يئن تحت وطأة الألم أنه "ينقف" أي عندما يقول آه،آه، آه.

[3] الختنة: هي الكلمة التي تعين بها الزوجة أم زوجها

[4]التولويل :هو الصوت الذي تطلقه النساء في ظروف فرح من ولادة أو عقيقه أو ختان أو عرس أو أحوال مشحونة بالقداسة. يرى البعض أن إطلاق هذا الصوت المنبعث بتحريك سريع للسان من الطقوس المقدسة، فالنساء تولول عند الاقتراب و الدخول إلى الأضرحة و الأولية و الينابيع المقدسة المجاورة لهم.

و للأشياء التي تكون الداخل في نظر الكثير منهم، بغض النظر عن المادة المشكلة، ازدواج روحاني، هذه الأشياء بالنسبة لهن لها حياة، و فكر، و قوة خارقة أو يمكننا القول إنهن تعرف سر إعطائها. تتحول نساء كثيرات، خاصة اللائي لا تعملن، في بيوتهن إلى ساحرات خائفات و حاذرات، مكثرات من حولهن قوى حامية، فتخلق آلهة للدّفاع عن أنفسهن و تحول كل ما تستطيع إلى الفتش.

1.2. تعريف الجن

تشير كلمة الجن إلى كل ما هو مخفي و «هي كائنات لها أجسام و تتكون من بخار أو لهب و مزودة بعقل لا تدركها الحواس و تظهر في أشكال متعددة كما يعتقد البعض أنها خليط من الآدميين و الملائكة و تتكون من طين و ضوء» [1]

و يرى البعض الآخر أن الجن أجسام عاقلة أو هي أرواح بشرية منفصلة عن أجسامها [2] وقد كان العرب في الجاهلية يعتقدون في الجن يخافونها و يعتقدون أن لها أماكن في البوادي الجرداء وبطون الأودية و الأماكن المهجورة و الدارس لأساطير العرب يجد كم هي كثيرة حكايات الجن عندهم أو لعل من أشهر تلك الأساطير العربية التي تحكي عن زواج بعض الأعراب من ألسعالي ما ذكر في مصادر كثيرة من أن عمرو ابن يربوع بن حنظله قد تزوج سعلات فمكثت لديه زمنا وولدت له بنينا و لكنها شهدت يوما برقا على بلاد ألسعالي فطارت إلى أهلها و كذلك ما يحكى عن زواج الهدهاد من فارعة الجنية[3]

كما عند العرب الجان قبل الإسلام خوفا منها و رهبة و المعنى اللغوي للفظ المجنون يحمل في ثناياه علة المرض النفسي بالجان في الثقافة العربية و الكلمة كثيرا ما تستعمل حاليا كأجدى ألفاظ السب و الشتيمة ففي التراث العربي الثقافي رواسب من الماضي جاءت إليه

---

[1] Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, tome I A-B, p321

[2] Joseph Chelhod, *Les structures du sacré chez les arabes*, Editions maisonnaire et larose

[3] عبد المالك مرتاض ، الميثولوجيا عند العرب ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ، 1989، ص 37

على مر العصور إذ لا زالت هناك قطاعات من الشعب تؤمن بدخول الجن في أجسام الآدميين و تلحق بهم المرض[4]

و يمكن القول أن الجن يتواجد في معتقدات الناس في كل أنحاء المعمورة تقريبا و قد قاوم هذا المعتقد النظريات العلمية في كل المجتمعات و الباحثين الذين درسوا هذه الظاهرة اقروا بتعقدها كالتملك من طرف الجن يبدو مؤذيا حين و يتطلب طقوسا لطرده و أحيانا أخرى يبدو مرغوبا فيه حيث يرغب البعض في استحضاره طلبا لمساعدته و بركته و قد ينتقل المريض من حالة إلى حالة أخرى دون الشعور بأي تناقض. « فثنائية الميول هذه في مستوى التصورات اتجاه الجن لا تقتصر على مجتمعات المغرب العربي فلقد أوضح طوم Thome في دراسة له حول طقوس التملك يبولا Yebola ان النساء المملوكات نكوندو Nkundo تتجمع فيهن شخصيتان، شخصية المريضة و شخصية المطببة... و في هذا السياق ميز بيون Pouillon بين التملك الناجم عن غزو خارجي يسلب ذات الفرد و التملك المرغوب فيه الذي يسعى إليه و لا يعتبر في هذه الحالة مرضي » [1]

و يبقى أن نقول بأن الجن يحتل مكانة أساسية في السحر و عند الطلبه، فمجمل الحكايات التي سمعنها و تروي مآثرهم، تأكد على ميزة أساسية و هي قدرتهم على توظيف الجن (يخَدَم، بفتح الخاء و الدال و تسكين الميم)

2.2. خصائص الجن في المعتقدات الشعبية

إن الحديث عن المعتقدات الشعبية حول الجان قد شكل موضوعا للبحث الأنثروبولوجي منذ مطلع القرن العشرين، وفي حدود علمنا يمثل مؤلف الفنلندي وسترمارك [2] أول واهم ما كتب حول الموضوع ولعل صعوبة اختصار الحديث عن تلك المعتقدات تأتي من كونها تختلف إلى حدود التباين من منطقة إلى أخرى.

يمثل الاعتقاد في الجان أساس المعتقدات السحرية في على خلفية أن الجني يكون غالبا هو الرابط الخفي بين الساحر والمسحور وربما تتميز هذه الذهنية عن غيره ا من باقي الشعوب العربية

---

[4] سعد جلال، في الصحة العقلية، الأمراض النفسية و العقلية و الانحرافات السلوكية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1986

[1] L'khdir Aicha, *Mal, maladie, croyances et thérapeutiques, le cas de Casablanca*, Thèse en ethnologie, université de Bordeaux II, 1998.

[2] Op. Cit.

والإسلامية بما عرف من تشخيص بعض الكائنات الخفاء الشريرة أو الحامية ومنحها صفات وأسماء (كعيشة قنديشة مثلا).

إن «الجنون» اسم طابو أي محرم النطق به علانية فذكر الجن بالاسم هو بمثابة مناداة عليهم قد ينتج عنها رد فعل انتقامي ولذلك يتحدث ال ناس عن الجن بشكل ملتو وغير مباشر فيسمونهم «هدوك» أي أولئك أو المسلمين أو سيادنا أو اللي ما عندهم سمية (أي: أولئك الذين لا اسم لهم) أو موالين المكان أي: أصحاب المكان الخ.

1.2.2. **الجان قبائل**

الجان كائنات تستوطن عوالم الخفاء الممتدة في كل مكان من حولنا هم غير مرئيين بعيون البشر في الأحوال العادية لكن مع ذلك يمكن رؤيتهم ـــ حسب المعتقد العامي ـــ ليلا خلال الفترة المتراوحة بين الساعة الحادية عشرة ليلا والواحدة صباحا عدا ليلة الجمعة التي هي لحظات ابتهاج عام يستغلها الجن للتسكع في عالمنا حتى صباح السبت ، ومن اجل الحلول في عالم المرئي يضطر الجان إلى تقمص أشكال الحيوانات والحشرات بغاية التنكر: حمار، كلب، قط، صرصور، فأر ولذلك يحاذر عامة الناس أن يقتلوا أو يلحقوا الأذى ليلا بحيوان أو حشرة خصوصا إذا كان كلبا أو قطا اسود.

إن الجان متكلمون، فتصلنا أصواتهم دون أن تدركهم أبصارنا وهم مع ذلك من كل الأحجام والأشكال: فيهم الجان الصفر والحمر والبيض والسود، كائنات مهجنة تجمع في الشكل غالبا ما بين رأس الكلب وجسم الإنسان وقوائم الدجاج وهم يتوزعون على قبائل يدين أفرادها بثلاث ديانات إذ فيهم المسلمون واليهود والنصارى ولبعضهم عين وحيدة في الجباه، بينما الآخرون عميان.

2.2.2. ملوك الجان

و إن كانت قبائل الجان سبعة، فمن المنطقي أن يكون ملوكهم بنفس العدد و يبدو أن التنظيم الاجتماعي و السياسي البشري ألحِق بالجان

بعد أن عرضنا المكانة الأساسية التي يحتلها الجان في عالم السحر و الطلبه، يقودنا مجرى الحديث بالضرورة إلى طرق موضوع ملوك الجان، الذين يلعبون حتى وقتنا الراهن ـــ دورا

أساسيا في المعتقدات والممارسات السحرية، حيث تدخل أسماء أولئك «الملوك» في إعداد جداول سحرية شديدة المفعول وتقام على شرفهم حفلات طقوسية خاصة في مناسبات محددة تتضمنها يومية السحرة المحترفين.

ملوك الجان في التراث السحري المتداول، الشفوي والمكتوب هم موضوع خلاف آخر تضاربت في شأنه الآراء والاتجاهات فمرة نجدهم خمسة بأسماء آدمية مذكرة وأخرى مؤنثة ومرة ستة أو أزيد.

ولكن الرقم سبعة ذي الخصائص السحرية الشهيرة هو الذي يعود بكثرة، ويحصر ملوك الجان في المذهب، مرة ، الأحمر، برقان، شمهورش، الأبيض وميمون وفيما عدا اسمي شمهورش ومرة الغريبين عن النطق العربي فإن الأسماء الخمسة الأخرى معروفة ومتداولة في مجتمع نا بكثرة كأسماء لأفراد.

وقد عرف اسم ملك الجان (مرة) تحريفا متواليا طال حتى جنسه الذي تحول حسب الأسطورة من الذكورة إلى الأنوثة، فحسب البوني في مصنفه منبع أصول الحكمة[1] فإن اسمه كان هو الحارث بن مرة لكننا نجده تحول إلى (مراته) إن (لاله) لفظ تشريف يسبق عادة أسماء النسوة ذوات نسب .

وحسب المعتقد فإن (لالة ميرة) تنال في توزيع الأدوار بين ملوك الجان السبعة بركة استقراء مكنون النفس البشرية الغامضة وكل ما يرتبط بعالم الغيب ولذلك تقام لتلك الملكة المهابة الذكر حفلات خاصة كي تحضر وتدخل في جسد وتسرع في كشف أسرار النسوة المحيطات بها.

اما شمهورش الذي تطلق عليه العامة اسم شمهاروش او سيدي شمهاروش الطيار فشهرته تطل الشمال الإفريقي.

ويعتقد مخبرنا انه هذا الجنّي يخرج من منابع كل الأنهار والأودية التي تخترق بلادهم وهو الذي يقود مجاري المياه العذبة في تلك المناطق شبه القاحلة، لتروي الأرض والبشر والدواب.

كما يقتسم ملوك الجن أيام الأسبوع، لكل واحد منهم سلطة على يوم محدد ففي زعم المعتقد الشعبي دائما أن يوم الاثنين يقع تحت سلطة (ميرة) والثلاثاء تحت سلطة الأحمر بينما الأربعاء

---

[1] البوني، مرجع سابق، ص 247

يحكم برقان والخميس تحت سلطة شمهروش وأما الجمعة والسبت والأحد فعلى التوالي تحت سلطة الأبيض وميمون الغاوي والمذهب.

ومن تجليات الاعتقاد واسع الانتشار في قداسة ملوك الجن أن الكثير من الأغاني الشعبية تردد بعض أسمائها مسبوقة بعبارات التقديس للأميرة أو ميمون الغاوي في أغاني بعض المجموعات مثلا.

كما تنظم حفلات مغلقة على شرفهم، توسلا لمساعدتهم في قضاء أغراض اجتماعية أو طلبا للشفاء من مرض استعصى على العلاج (ليلة سيدي بلال).

3.2.2. «الحضرة» أو المجلس مع الجان

في بعض المدن اليوم يوجد أتباع طائفة (غناوة) التي يسميها رجال الدين المتشددون طائفة الشيطان والسبب في إطلاق هذه التسمية المخيفة هو ما يلاحظ على غناوة من ممارسة طقوس (الدردبة) أو (الحضرة) التي هي حفلة على شرف ملوك الجان، وخصوصا منهم (سيدي ميمون الكناوي) الذي هو المشرف الروحي على الطائفة.

و«الحضرة» هي احتفال طقوسي يشبه حفلات الزار في مصر، يجري تنظيمها في مواعيد سنوية محددة كعيد المولد النبوي وليلة القدر أو خلال شهر شعبان كما يمكن أن تنظم خارج تلك المواعيد بطلب من ميسوري الحال أو بأمر من (عريفة) وهي المرأة التي تتوافر لها سلطة التوسط لدى الجن.

وتقام الحضرة داخل فضاء مغلق وحميمي، من اجل تخليص المرضى الممسوكين بالجن، الذي تسبب لهم بهذا الشكل أو ذاك في متاعب صحية أو اجتماعية.

«الحضرة» ليست بهذا المعنى حفلا لصرع الجن، لأن «الصريع» يتميز بالتعامل العنيف مع المرضى (ومن خلالهم مع الجن) بينما الحضرة هي طقوس احتفالية أشبه ما تكون بعرس صغير يقام على شرف الجن و«سادتهم» وتكون خلالها (العريفة) العرافة هي نجم الحفل وسيدته.

وتتم برمجة طقوس الحضرة وفق تسلسل منظم يسري على بضعة أيام أو يوم واحد حسب الحالات و«الحضرة» تمارس خلال بعض المناسبات الدينية كعيد المولد وشعبان (في هذه الحالة تسمى «شعبانة» وتتم وفق النموذج التالي:

في اليوم الأول، تلبس (العريفة) (وهي منظمة الحفل) ثوبا ابيض و«تنقش» يديها بالحناء وتجلس وسط الحفل ومن حولها تدق الطبول وتنشد الأمداح النبوية وشيئا فشيئا يرتفع إيقاع الرقص إلى أن يفقد الحشد البشري زمام التحكم في النفس وعند نهاية الحفل تنفس الحاضرات عن رغباتهن المكبوتة عبر شحنات «الجذبة».

و عند عودة الهدوء يتم ذبح دجاجة فوق رأس العرافة التي تشرب من الدم الحار المنساب عليها ثم تمسح فمها بمنديل ابيض لم يستعمل قط من قبل.

وخلال اليوم الثاني من «الحضرة» يتم ذبح عنزة سوداء اللون (القوة السحرية للون الأسود) وترتدي العرافة ثوبا بلون اصفر (الأصفر هو لون «ميرة») ، و يهتز الحاضرون على وقع دق الطبول والأناشيد الصادحة في ترديد موحد: (ا للاميرة هاك الجاوي، هاك البخور) ثم توزع أكلة خاصة بالمناسبة تسمى (الحلو و المَسوس) وهي وجبة دجاج مهيأة بتوابل خاصة ومن دون ملح لأن الجان الذي سيأكل» منها لا يحب الملح يتناول جميع المحتفلين حصتهم من الحلو و المسوس وتدهن الحاضرات به أجسامهن كما ترش أركان البيت الذي تقام به «الحضرة» بهذا الأكل «إطعاما» للجن منه بالمجان بينما يضع كل من تناول حصته ممن بين الحاضرين مقابلا ماليا في إناء خاص يطاف به عليهم.

وفي اليوم الثالث من «الحضرة» تلبس العرافة (وهي عروس الحفل) ثوبا احمر (وهو اللون الخاص بملك الجن الأحمر) ويوزع على الحضور القليل من الحليب والتمر والجوز في مقابل مقادير مالية (دائما) يضعها كل واحدة فوق إناء خاص ثم يردد الجميع بعد أن يشتد هيجان الحشد أناشيد على شرف (مول الأحمر سدي حمر).

أما اليوم الرابع والأخير من أيام الحضرة فيخصص ل«حلان المائدة» (فتح المائدة) وليس يعني فتح المائدة سوى تقديم الأتعاب للعرافة في شكل أموال وهدايا يقدمها لها المشاركون في الحفل شكرا وعرفانا.

والذي سبق له أن عاش أجواء ليلة من ليالي الحضرة كان شاهدا من دون شك على حالات فقدان الشعور الهذياني التي تتملك بعض النسوة في غمرة الرقص المحموم فيسقطن والشعر منسدل يكنس الأرض، يتمرغن في هذيان يجري تأو له العرافة بأن الجن يقاوم الخروج ، وتأمر أهل «المجذوبة» بعدم الاقتراب منها تجنبا للأذى ومن دون شك فإن للإيقاعات الطبلية المضبوطة

دورا أكيدا في إطلاق القيود النفسية التي تكبل النساء فيندفعن نحو حلبة الرقص المجنون إلى حين إفراغ آخر شحناتهن العصبية ثم ينهرن.

4.2.2. القرابين و طعام الجان

وقد كانت عادات تقديم القرابين لملوك الجن و«سادتها» تتخذ أشكالا احتفالية أكثر سفورا إلى حدود ماض قريب فقد ورد عن مخبرنا أن مريدي سيدي بلال (وهم من أتباع الطرق الغاوية) كانوا وحتى وقت ليس ببعيد يحيون طقوس تقديم هدايا الفول قرب الأحجار بعد أن يتم تبييضها بالجير لأنها «مسكونة» بجن البحر وكانوا يسوقون علانية إلى هناك ثورا وجديا وهم يحملون شموعا موقدة في وضح النهار ويرقصون مع ترديد الصلاة على النبي ويرمون الفول ثم يذبحون القرابين التي يذهبون لأكل لحمها عند احد أتباعهم يكون ــ ما أمكن ذلك ــ أحمق أو مجنونا ثم بعد ذلك ينصرفون للرقص طوال الليل أما الجن. فأسماؤهم كانت: سيدي حمو سيدي موسى، للاميمونة، جميلة، عيشة ورقية».

وعندما لا تفيد الطقوس الاحتفالية ولا القرابين المقدمة في تهدئة الجان و« إخراجه» من مساكنه الآدمية ينصح المريض باللجوء إلى محكمة الجن الكبرى، وهي محكمة غيبية تمنحها الأسطورة مطلق الصلاحيات والسلطات في فض النزاعات بين الإنس والجان، بشكل سلمي.

بيد أنهم على اختلافاتهم الخلقية والدينية تجمعهم خاصية واحدة على الأقل وان الجن جميعا لا يأكلون سوى الطعام «المسوس» (أي من دون ملح) فهم أيضا يأكلون ويشربون ويتناسلون مع أفضلية في الأذواق لأكل ريش الدجاج وشرب الدم وعشق الآدميات.

والجان طبعا يموتون لكن بعد عمر طويل يمضي بالجني إلى قرون عدة وقبائل الجان لا تتبع تقسيما واحدا فبينما تذهب المعتقدات الشعبية إلى تفضيل العدد سبعة ذي القيمة السحرية المعروفة أو أربعة تارة أخرى وحسب التصنيف السباعي هناك:

5.2.2. أنواع الجن:

1.5.2.2. حسب اللون

الجان الصفر: ولهم رؤوس كلاب مستديرة الشكل وأجسام بشر مع أرجل دجاج ويقتاتون من العظام.

الصنف الثاني: لهم رؤوس كلاب طويلة وأجسام بشر وقوائم تشبه تلك التي عند الدجاج وهم مثل الصنف الأول غذاؤهم المفضل الهياكل العظمية.

القبيلة الثالثة: وتضم الجان الحمر الذين لهم عين وحيدة و يتقارب هذا مع أسطورة السكلوب cyclope في الجبهة وجوههم آدمية لكن طويلة وغذاؤهم الوحيد هو ما تحويه معدة البقر.

الصنف الرابع: يشبهون البشر ما عدا أرجلهم التي تشبه أرجل الدجاج وهم عمي بلحى طويلة يلتهمون كل ما يجدونه غير مالح من طعام في مساكن البشر التي يزورونهم ليلا.

الصنف الخامس: هم صنف من الجان شديد الشبه بالإنسان لكن له أقدام الدجاج وهم مسلمون لا يحبون سوى أكل الخرفان.

الصنف السادس: هم جنود يعيشون دائما قريبين من قائدهم طعامهم يشبه طعام البشر لكن من دون ملح.

القبيلة السابعة: تضم الجان الزنوج.

ب- حسب العناصر الطبيعية

وفي مقابل التقسيم السباعي لأصناف قبائل الجان بحسب اللون والمزاج والهيئة ونمط التغذية المفضل ينحو التقسيم الرباعي إلى التمييز بين الجان بحسب العناصر الاربعة للكون التي خلقوا منها وهكذا:

2.5.2.2. جنون الأرض:

وهم الجنون المستوطنون للأرض التي نتحرك فوقها بالمعنى الذي يفي أن لهم خاصية التفوق على غيرهم من المخلوقات ويستوطنون كل الأماكن من حولنا التي يبتعد عنها البشر المغارات والأشجار والجبال والفيافي والصحارى وباطن الأرض.

ولذلك ينبغي على كل من ذهب لقطع الأشجار وتكسير حجارة الجبل أو التنقيب عن الكنوز أو رمي أشياء في أماكن فارغة أن يتخذ بعض الاحتياطات الوقائية كي يتجنب رد فعلهم العنيف إن هو ألحق بهم الأذى دون قصد.

3.5.2.2. جن النار

و هم الأقرب إلى أصل الجن الذين ذكروا في القرآن الكريم أنهم كائنات مخلوقة من نار.

من العبادات المنبوذة في الإسلام عبادة النار، والقرآن يقر خلق الجن من نار على عكس الإنسان الذي خلق من تراب "خَلَقَ الإنْسَانَ مِنْ صَلْصالٍ كالفَخَّار* وَ خَلَقَ آلجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِّنْ نّارٍ*" [1] و ربما هذا أمر يفسر لنا خاصية مهمة في المعتقد الشعبي تتعلق بالجن و النار. فالعنصر الوحيد الذي يربط بينهما هو المكان. و عليه يجب اتخاذ بعض الاحتياطات خاصة في البيت و في الأماكن التي فيها نار، فكان استعمال (حتى بداية الثمانينات) في الجهات التي لم يصلها الغاز ما يسمى بالكانون و هو الموقع المخصص للطبخ أين يوضع حامل حديدي مثلث الشكل و له ثلاثة قوائم. و يعتقد أن هذا المكان مأهول بجن يطلق عليه اسم شيخ الكانون، و من أوصافه المميزة قامته القصيرة، كِبَر السن فهو في شكل شيخ ذي لحية طويلة، مرن، يحب الرقص و حيوي، فربما يمثل ألسنة اللهب، و هو ذو طبع خاص و متسلط، لهذا ينصح بعدم رمي الماء على النار. و من ميزاته أيضا ظهوره للنساء حين تنفردن في البيت و لا يتأخر عن طلب يد فتاة بكر. تعتقد النساء أن هذه الخرافة تلجم تهور الطفل، فهذا الجن يؤدي وظيفة تربوية. و لهذا تنوعت التفاصيل لتثبيت التلقين الذي يعطي للأطفال من بقايا هذه المعتقدات التي تلقنها الأم، فبقيت أسطورة شيخ الكانون لا لأنها مفروضة على الأمهات و لكن من خلال الوظيفة التي تؤديها، إذ الخوف الذي يولّده عند الطفل يقوي فهم النار. و في نفس السياق يقال للأطفال بأن اللعب بشيء ناري (عود الكبريت، مشعلة السجائر، مصباح،...) يبوّلهم في الليل، فيصور التبول كعقوبة لهم عندما يقومون بفعل مكروه. أما الكبار فيخشى المشي على الرماد، و بتوضيح عقلاني فمن الممكن أن يكون الجمر تحت الرماد، و لهذا يتعود على خشية مبكرة من الرماد لأنه المقر الشخصي لشيخ الكانون حيث ينام متخفيا و متسترا بلحيته البيضاء (تشابه مع لون الرماد) على استعداد للاستيقاظ و الانتقام من كل معتد، و بهذا تستنبط الأم من مكر شيطان استعمالا تربويا.

و في نفس السياق، نذكر ما يعرف بجن الفران (أو الفرن) حيث كان الفرن سائدا قبل تعميم المخابز الصناعية، و كان يستعمل الحطب لتسخينه، و كان لطهي الخبز الذي كانت النساء في البيوت تشكله على نحو أقراص كبيرة تسمى الخبزة حيث وضع عليها علامة مثل ثقب واحد أو أكثر، تسمح هذه العلامة بالتعرف على خبز كل واحد، ويسمى المشتغل به "الطراح" [1].

---

[1] سورة الرحمان، الآيتان 14 و 15

[1] الكلمة من فعل طرح بمعنى وضع الخبز في الفرن.

و لقد أخبرني السيد الهاشمي الذي كان يعمل "طراحا" في حي أوزيدان أن جن الفران يتشكل على نحو مغاير فيتخذ صورة ولي من أولياء المنطقة. و كان يترك الإناء المخصص للتبخيرة مدخنا حتى الصبح أملا في الرخاء. و من بين الأمور التي يفرضها، عدم الوقوف أمام مدخل الفرن بل الوقوف دائما على أحد الجانبين، كما يعاقب على الكذب و السرقة فيصبح التعايش معه مستحيلا في الفرن. أما القوة التي بإمكانها ردع ضربات الجن المتعلق بالنار فهي قوة الأولياء.

و حينها ينحني الحكيم أو الساحر أمام الوالي، فهذا الأخير له سلطة مطلقة على عالم الأرواح والتي يخولها له فيعرف نفسه بخضوعه للوالي. أما العبارة الشعبية التي تضع في قمة السحرة " الوالي و مولى الحكمة".

و كما ورد سابقا، فإن الجن مخلوق من نار كما يجزم به القرآن، و عليه ليس صعبا أن نفهم أن أماكن النار آهلة بالجن، " نعرف أن الحدادين يعتبرون سحرة في الجزائر، كما هو الحال في كثير من البلاد...و قد يعود إلى قواهم الخارقة في مداعبة القوى السحرية للحديد، و لكن الاحتمال الأكبر يتلخص في تصور في فكر العامة حول الهيمنة التي يفرضونها على جن الحدادة " [1]

4.5.2.2. جنون الماء (جن الماء)

يعيشون قرب الأنهار والمستنقعات وهم الأكثر خطورة من بين كل أنواع الجن الأخرى ويتواجدون في الآبار والعيون والغدران والبحار وأشهر هؤلاء هي الجنية «عيشة قنديشة» التي سنعود للحديث عنها باستفاضة فيما يلي.

5.5.2.2 جن الهواء (الأرياح):

مواطنهم الهواء، وهم الذين يحركون الزوابع والعواصف «يسكنون» البشر (بالمعنى الدارج الذي يعني حلولهم في أجساد وأرواح البشر) للانتقام منهم ولذلك عندما يتحدث عن شخص «مجنون» إن «مسكون بالجن» يقولون عنه انه «مرياح» او «فيه لرياح».

---

[1] E.Doutté, op. cit. p. 40

وتذهب معتقدات أخرى إلى أن لكل آدمي «قرينه» أي نسخة منه في عالم الجن يولد مع مولده ويموت لحظة وفاته لكن أكثر الأساطير غرابة في موضوع الجان تبقى هي تلك المرتبطة بالمحكمة الكبرى للجن.

6.5.2.2. حسب النفعية

و نقصد بالنفعية وجود صنف من الجن النافع و يسمى أيضا الحامي و هذه النفعية مرتبطة بالفضاء و صنف آخر عكس ذلك و هو المؤذي أو المنتقم

ففي أحاديث العامة، يجري الحديث عادة عن الجنّ كمصدر شرّ وأذى ، لكن في بعض الحالات يتم اللجوء إلى مخلوقات الخفاء للاستعانة ب«خدماتها» في تحقيق بعض الأغراض ، فالجن يمكن – أن يكون مؤذياً أو حامياً ومساعداً – بحسب الظروف والحالات ، و يبقى الصنفين مرتبطين بالفضاء المتواجدان فيه.

1.6.5.2.2. أنواع الجن المنتقم، أصـــل المصائــــب

يقول فقيه عشاب من مدينة الر مشي: «إن الأذى الذي يلحق الإنسان هو ناتج عن الجن، مسخر من لدن الفقيه أو النفاثات «العجائز»، فالجن يدق العظم، ويشرب الدم، وينهك الجسد، ويخرب الدور، ويهدم القصور، ويعمّر القبور ، وهذا النوع من الجن يوجد بالقرب من عين البحر الأزرق، وعندما يسخره أحدهم لإلحاق الأذى، فانه يسقي الضحية من هذا الماء، فلا يشفيه من أذاه «طالب» ولا طبيب إلا إذا قضى الله أمره».

و هذا النموذج من أحاديث الخرافة كاف لكشف الأساليب التضليلية والترهيبية المحملة بمغالطات تناقض أبسط حقائق العلوم الطبية والجغرافية وغيرها . والكثير مما تحفل به المعتقدات الشعبية، يورد أحاديث غريبة عن مخلوقات يكمن سر وجودها في إلحاق الأذى بالبشر، و من دون أدنى سبب، ولا يتردد تجار الدجل في حشو رؤوس العامة بها، قصد ابتزازهم.

كيف ولماذا إذن، يعتدي الجان على الناس؟ و كيف يمكن للإنسان أن يتفادى أذاهم؟

– بحسب الاعتقاد الشائع، فان اعتداء الجان يكون في واحدة من حالات ثلاث:

أن يكون الجنّي من صنف الجان «النواقم» أي الفكرة المتمردين، فيأتي اعتداؤه مجانيا على بني البشر، وبدون سبب واضح.

– أو قد يكون الجنّي «مسخرا» لإلحاق الأذى بواسطة «جدول» يصنعه الفقيه الساحر بناء على طلب من طرف جهة ماّ.

ويتم دفنه (الجدول السحري) في ركن مجهول من مقبرة مهجورة (القبر المنسي).

وبحسب ادعاء بعض الطلبه، فان هذا النوع من «المديرة» (أي العمل السحري المؤذي) هو أخطر ما يمكن أن يلحق الإنسان نظرا لصعوبة التعرف على مكان دفن الجدول، وبالتالي استخراجه منه وإبطال مفعوله،

ثالث حالات الاعتداء، هي التي تأتي كرد فعل انتقامي من الجان على أذى لحقهم (عن قصد أو بغير قصد) من طرف إنسان.

ومن المعتقدات الشائعة أن أمراض الصرع وفقدان الذاكرة وانفصام الشخصية وشلل العصب الوجهي (اللقوة و تسمى أيضا النقطة)، والثقاف، وتجرية الدم ، والتمريض (إصابة شخص بمرض)، و«التعريض» (أي إفشال عمل أو مشروع يقوم به عدو أو غريم بأعمال السحر)، وغيرها من الأمراض كلها من أعمال الجان الشريرة.

وقد بلغ الاعتقاد في مسؤولية الجان عن كل ما يصيب البشر من الأمراض إلى حد تسمية لأمراض معينة بأسماء الجان، الذين يعتقدون في مسؤولية مخلوقات الخفاء عن إصابتهم بها.

وتستعمل للتحرز من أذى الجان أحجبة أو مواد واقية أخرى كالملح، «الذي لا يحبه الجان»، كما يعتقد، ويعلق أو يحمل في الثياب، أو يوضع قليل منه تحت وسادة النوم ، كما يستعمل أي شيء مصنوع من الحديد (لاعتقاد الناس أن الجان لا يحب الحديد، أو يخشاه!).

ولذلك نرى الناس يسارعون كلما سقط مصاب بالصرع في الطريق العام إلى وضع حاملة مفاتيح في يده اعتقادا منهم أن المصروع مصاب بمس من الجان، وأن كل شيء حديدي يطرد الجان!

2.6.5.2.2. الجن النافع أو الحامي

ونخص بالذكر في هذا الصدد مول البلاد حين يكون فردا (أو موالين البلاد أي أصحاب البلد حين تكون جماعة) و فكرة الجن هنا متداخلة مع فكرة الولي هو الحامي لأرض ما

ومن العادات القديمة التي اشتهرت والتي لا تزال تمارس على نحو واسع حتى اليوم؛ أن يقدم شخص قربانا عند بداية أو نهاية الأشغال تشييد منزله أو بناية مقاولته.

ويؤكل صاحب البيت وعمال البناء لحم القربان، الذي يكون إما خروفاً أو دجاجاً بحسب الإمكانيات المالية، بعد طهيه.

ويُعتقد أن الجان تتغذى بدماء القربان التي سالت في المجاري ، وبهذا المعنى يكون القربان وجبة يشترك في تناولها الإنس والجن، وفي تقاليدنا أن مشاركة أحد في تناول الطعام تعني خلق أواصر مودة وتقارب معه و القسم «حق الملح ألي بيننا » يؤكد ذلك، ومنه نفهم ــ ربما ــ أن «قربان البناء» هذا إنما يهدف إلى خلق مودة بين صاحب البيت والجن الذي سيسكنه.

وقد ذهب الكثير من علماء الاثنوغرافيا إلى أن هذا النوع من القرابين إنما يروم خلق جني، من روح القربان التي أزهقت بعد الذبح حتى يتكلف بحماية البيت المبني ، فيصبح البناء – بحسب هذا التصور– «مسكونا» من طرف جني يحميه!

و من العادات الأخرى الشائعة، أن يقدم الداخل الجديد إلى بيت بهدف الإقامة به، بعض الهدايا توددا للجن الذي يسكنه ، وتندرج هذه الطقوس ضمن ما يعرف عندنا ب «طلب التسليم» أي إظهار الخضوع للقوى الخفية التي «تسكن لمكان» (بتسكين الميم والنون).

وتختلف قيمة ونوع القربان المقدم في هذه الحالة اختلافا كبيرا بحسب الوضع الاجتماعي للمقيم الجديد، فقد يذبح كبشا أو دجاجا، ليريق دمه في المجاري أو يفرغ فيها كيس ملح صغير أو مواد غذائية سائلة أخرى، تفرغ في نفس المكان كالزيت أو الحليب وغيرها.

يبقى أن نذكر إمكانية التصنيف حسب الجنس و هذا ما سيظهر أدناه حين الحديث عن أشهر ما خلق المخيال الشعبي.

6.2.2. التقاء عالَمي الإنس و الجن

يتم يتداول حتى الساعة الراهنة في أوساط العامة، من غريب الحكايات عن افتتان كائنات الخفاء المذكرة والمؤنثة ببعض بني الإنس، وهو افتتان قد يبلغ درجة الوقع فتتراوح نتائجه بين افتضاض بكارة فتاة وهي نائمة من طرف جني من «النواقم»، وتسليط مرض غامض عضال على أخرى لأجل الضغط عليها حتى تقبل بالزواج من الجني الذي «يهيم بها»، حبا، وتقبل بالرحيل للعيش معه حيث أرضه وعشيرته.

وإذا كان الاعتقاد في وجود الجن قد يح كما رأينا، فمن الطبيعي أن يثمر بتوسخه بمرور الزمن، الكثير من المعتقدات الخرافية حول مخلوقات الخفاء.

وقد سعى أسلافنا إلى إضفاء طابع أكثر واقعية على الجن، و حتى يكونوا قريبين إلى تصور العامة عملا بمنطق التفكير البدائي الذي ،بطبعه، يرفض المجرد لصالح المحسوس ، منحوهم شخوصا وأشكالا أسطورية تجعل منهم كائنات مهجنة لها خصائص تكوينية مشتركة بين البشر والحيوان، وقدرات هائلة على التحول والحلول في الأجسام الحية والجامدة، وتحقيق الخوارق.

1.6.2.2. الاختلاط

إن الاختلاط القائم بين العالم المرئي وغير المرئي، يفرض التزام كل من بني الإنس وبني الجن بقواعد الجوار التي تتضمن حقوق كل طرف و بعض الاحتياطيات الضرورية ، لكن مثلما لا ينفع الاحتياط في أمور الحب بين البشر فيقع الافتتان بين الناس رجالا ونساء، فقد يحدث أن يقع جني أو جنية في هوى واحدة أو واحد من بني البشر.

و في التصور الشعبي، فللزواج والارتباط العاطفي وقيام علاقة جنسية بين الجن والإنس هي أمور ممكنة الوقوع، ويستدل على ذلك بالكثير من الحكايات لتأكيد صحة الأقوال، ويمثل هذا الاعتقاد امتدادا لمعتقدات باقي الشعوب العربية حول موضوع «عشق الجان».

ولا يخلو الموضوع رغم غرابته الشديدة من طرفة حيث ما زال البعض يعتقد أن العنة «العجز الجنسي» التي يشكو منها هي من عمل الجن المسلط بأعمال السحر، ينصح بعض الطلب ه أولياء الفتيات الجميلات بأن يصنعوا لهن تمائم يحملنها باستمرار كي تقيهن من العين الشريرة ومن أي عملية اغتصاب قد يتعرضن فيها من طرف جني يستهويه جمالهن، فيفقدن بكارة الشرف.

2.6.2.2. العشق، الزواج و الانتقام

و حول العلاقة الحميمة بين الإنس والجن يمكننا ذكر المعتقدات التالية:

– يمكن للجن أن يقع في عشق الإنس تماما كما يعشق بنو الإنسان بعضهم بعضا.

– يغتصب الجن «النواقم» و«الواعرين» – أي الأشرار – بعض الفتيات أثناء نومهن.

– قد يتزوج الجني من بنات الإنس كما قد تتزوج الجنية من بعض ذكور الإنس ويتم الزواج بأن يسكن الأول الثاني – بمعنى يحل الجني في جسد الإنسي.

– قد يكون المصاب بالصرع متزوجا من الجن «رغم انفه» وعندما يدخل المصروع في نوبة مرض الصرع فان ذلك علامة على شروع الجني في المباشرة الجنسية.

– لا يثمر زواج الجان من الإنس في العادة أولادا.

– قد يتزوج الجني من امرأة رغما عنها فينقم من كل من يتقدم لخطبتها حيث يدبر له مصيبة.

– يمنح الزواج من الجان للإنسان قدرات خارقة، كالقدرة على قراءة الغيب أو علاج الأمراض.

وإذا صدقنا كل ما يتداول حول الموضوع فسنعلم بالضرورة أن من الطلبه من يتخذ من بعض بني الجن زوجا له أو زوجة، ومنهم من يظل بلا زواج من بني جنسه تلبية لرغبة زوج أو زوجة من الجن، وثمة من السحرة من له زوجة وأولاد من زواجه من كائنات الخفاء.

و من بين ما استخلصنا من حديث المخبرين عن هذا الظرف يكون على النحو التالي: فبعد طلب التسليم، يبدأ الجني اعترافاته « أنا اسكنها بالجدول ولا أريد بها شرا ، أنا فقط معجب بها وأريد أعمل معها، ولكنها لا تريدني ، لقد أهديتها سلسلة من الذهب فرفضتها، وطلبت منها أن تقدم لي خبزا من دون ملح فرفضت». و ترد الفتاة مستجيرة بأنها لا تريد الذهاب مع الجني، لأنه سيسجنها هناك، ليفعل بها ما يريد وانه يطلب منها أن تشرب الدم، الخ.

إن إهداء الجني أو الجنية للإنسان سلسلة من الذهب أو حين يطلب منها خبزا من دون ملح، في المعتقد له معنى قاموس لغة الجن، ويفيد بأن الجني أو الجنية يعرض على الإنسي أن يمكنه من قدرات خارقة تجعله يتفوق على غيره من بني البشر.

و حسب المعتقدات الشائعة، فإن رفض عرض الجن ينتج عنه إلحاق مرض بالرافض أو الرافضة يكون عضالا، و من أهم أعراضه: حمى – شلل – صرع – نزيف – آلام في العينين – تشنجات – الخ، أما في حال الموافقة على طلب الجن، فإن ينبغي على الرجل أو المرأة المطلوب للزواج أن يقتنص الفرصة ويطلب أي شيء مهما كان خارقا قبل الموافقة، وإلا ضاعت عليه الفرصة التي لا تعوض.

وعن عشق الجان وزواجه من بني الإنس وما يلي ذلك من مظاهر النعمة أو النقمة التي تظهر مفاجئة على بعضهم وسمعنا من الحكايات ما يتخطى عتبة الغرابة ليؤسس لأساطير حية.

أحدهم تحول في وقت وجيز من نادل في مقهى إلى ساحر معالج مشهور، والسر كما أفشى لبعض معارفه، إنما يكمن في زواجه من جنية اشترطت عليه قبل سنوات قليلة ألا يتزوج عليها من آدمية، وهو يعيش فعلا حياة عزوبة وثراء في احد المراكز الحضرية الصغرى بالرمشي.

ونكتفي بهذا النموذج عن حكايات زواج الجن من الإنس ، لنتساءل: كيف تبدو الحياة الزوجية للبشر مع الجن في تصور العامة؟

يبدو أن الإنسان المتزوج من الجان – رجلا كان أو امرأة – ميالا إلى العزلة، منغلقا على نفسه ويكلم نفسه دائما ، وتؤول نوبات الصرع لدى البعض على أنها لحظات المجامعة الجنسية ، كما يستدل بوقوع الرجل أثناء النوبة، على بطنه بينما تقع المرأة على ظهرها فوق الأرض عندما تنتابها نوبة صرع.

ولأن هاتين الوضعيتين هما اللتان يتخذهما كل من الرجل والمرأة خلال الجماع – المرأة تحت والرجل فوق – فليس أبسط من تأويل لحظات الصرع على أنها لحظات المجامعة الجنسية.

ولا ينتج عن الزواج من الجن ، كما أسلفنا.

وعندما يتوفى «الشريك» الجني يختلف مصير زوجه أو زوجته، بحسب ما يعتقد ، فبينما يكون مصير الآدمية المتزوجة من جني اللعنة الأزلية والحياة في عوالم الجن السفلي، نجد مصير الأرمل الذي يفقد زوجته الجنية لا يذكر.

7.2.2. مشاهير الجن:

و على غرار ملوك الجان الذين تم ذكرهم أعلاه، يحفل التراث الفلولكلوري عندنا بالكثير من الحكايات والمعتقدات المرتبطة ببعض مشاهير الجن الذين يحملون صفات شنيعة وأسماء غريبة تثير الرعب في نفس من ينطق بها: عيشة قنديشة، التابعة، الخ ... والراجح أن تلك المعتقدات هن بقايا معتقدات قديمة ما تزال تزن بثقلها في اللاوعي الجماعي حتى اللحظة الراهنة، ونعرض فيما يلي مشاهير الجن حسب الجنس و نترك للقارئ فضل تصنيفها حسب نفعيتها

1.7.2.2. عيشة قنديشة

من أكثر شخصيات الجان شعبية أنها «عيشة مولاة المرجة» (سيدة المستنقعات) وتوجد بضاحية بلدة شتوان بأحواز تلمسان بركة تسمى «غلتة الخادم» ولها من الألقاب «لالة عيشة» أو «عيشة السودانية» أو «عيشة الغاوية» و يجر النطق بلقبها الغريب والمخيف لعنة غامضة.

بالنسبة إلى الأنثروبولوجي وسترمارك الذي درس أسطورتها بعمق ، يتعلق الأمر باستمرار لمعتقدات تعبدية قديمة، ويربط بين هذه الجنية المهابة الجانب (عشتار) آلهة الحب القديمة التي كانت مقدسة لدى شعوب البحر الأبيض المتوسط من القرطاجيين والفينيقيين والكنعانيين، حيث كانوا يقيمون على شرفها طقوسا للدعارة المقدسة، وربما أيضا تكون «عيشة قنديشة» هي ملكة السماء عند الساميين القدامى اعتقدوا قبلنا في أنها تسكن العيون والأنهار والبحار والمناطق الرطبة بشكل عام[1].

كيف تتمثل هذه «الجنية المائية» في المعتقد الشعبي؟

– تارة يتم تصويرها في شكل ساحرة عجوز وحاسدة تقضي مطلق وقتها في حبك الألاعيب لتفريق الأزواج وتارة أخرى تأخذ شبها قريبا من «بغلة المقبرة» فتبدو مثل امرأة فاتنة الجمال تخفي خلف ملابسها نهدين متدليين وقدمين تشبهان حوافز الماعز . وكل من تقوده الصدفة في أماكن تواجدها تغريه فينقاد خلفها فاقد الإدراك إلى حيث مخبؤها من دون أن يستطيع المقاومة وهناك تلتهمه بلا رحمة، بعد أن يضاجعها لتطفئ نار جوعها الدائم للحم ودم البشر و قد يكون ذلك نوع من استهلاك لحم النوع الشبيه cannibalisme.

[1] E.Westermarck, op. cit. p.89

2.7.2.2. التابعة

من إناث الجن الشريرات هي الأخرى وكما يدل اسمها فإنها حسب الأسطورة «تتبع» الناس بلعنة سوء الحظ (العكس) وفي الأصل هي جنية تزحف فوق الأرض إلى أن تصادف امرأة تحمل رضيعا على ظهرها فتتسلق قدميها ثم ساقيها حتى تصل الى الظهر فتلتهم الصغير بوحشية.

لكن السيوطي كتاب (الرحمة) يقدم عنها صورة مخالفة[1].

3.7.2.2. بغلة القبور

«بغلة القبور» هي أسطورة قروية في مخيلة ساكني القرى المنعزلة ذكرت لنا الحاج الريساني و هو من منطقة بني سنوس، و تسمى باللهجة البربرية «تمغارت نسمدال» بمعنى «عروسة القبور» وهي في تصور العامة بغلة تخرج من المقبرة حين يجن الليل، لتبدأ ركضها المجنون الذي لن تنهيه إلا مع لحظات الصباح الأولى.

و تبدو في ظلام الليل مضيئة بفعل الشرر المتطاير من عينيها وتمزق حركتها صمت الليل فوقع حوافرها وصليل السلاسل الحديدية التي تحملها في عنقها يرعب كل من يلمحها.

وإذا حدث أن صادفت في تجوالها الليلي رجلا تحمله على ظهرها إلى حيث مستقرها في المقبرة وهناك تحفر له قبرا لتدفنه حيا أو تأكله والأمر مرتبط برغبتها وشهيتها . وحسب الأسطورة فإن «بغلة القبور» كانت في وقت سابق من حياتها امرأة «ت هجلت» (أرملة) ولم تلتزم بتعاليم العرف الاجتماعي الذي يلزمها باحترام «حق الله» أي أن تلبس ثيابا بيضاء طيلة فترة العدة ولا تغادر بيت الزوجية ولا تعاشر رجلا آخر حتى تنقضي العدة.

وبسبب عدم التزامها «حق الله» انتقم منها الله فكان جزاؤها اللعنة الأبدية التي حولتها إلى جنية لها هيئة بغلة تنام النهار مع الموتى وتمضي الليل «تتعذب»

[1] السيوطي، مرجع سابق،ص163

4.7.2.2. مول العتبة أو صاحب العتبة

و هو من الأرواح الوصية كما أنه من الطقوس التي ندرجها تحت تسمية "تزيين العتبة"، و هذه العملية ليست حكرا على النساء، فعند بناء أو شراء بيت، يمتثل الرجل إلى التقاليد التي تفرض عليه التضحية "بكبش العتبة". و كثيرون هم المعتقدين في وجوب التضحية أو القربان عند شراء أرض أو جنان (بستان) مستقل عن البيت، على أن تكون التضحية برأس من المعز و تتغير حسب الظروف الاقتصادية للفرد. و يكون الذبح سواء قبل الدخول في البيت أو بعده بثلاثة أو خمسة أيام، و يفضل يوم الأربعاء و الجمعة على أن يكون رب العائلة هو الذي له وظيفة المضحي، و إذا تعذر الأمر، ينيب عنه رجل آخر يمتاز بالاستقامة، و المجرى هي المكان المخصص للذبح. توزع أحشاء الأضحية (و يقال لها "الدوارة") على أن يخزن رأس الأضحية المسمى "الزليف" (و يقال له كذلك "بوزلوف")، و تقام مأدبة فطور أو عشاء كما يتصدق بجزء منها و غالبا ما يختص الأمر بالأصدقاء و من يعرفهم من الناس بغرض توطيد العلاقات معهم في انتظار استثمارها عند الحاجة. و عندما يريد إعطاء الحفل أكثر هيبة يتبع بحضرة ليلية بمشاركة "الطلبه" الذين ينشطون الحفل بالتلاوة الجماعية للقرآن وإنشاد المدائح الدينية.

و من العلامات على نجاح القربان نذكر خروج الدم بقوة و نهوض الأضحية عدة مرات وتخبطها و يسمى هذا البرهان.

تؤدي الأسطورة وظيفة اجتماعية في الأوساط الشعبية، فهي توصل التقاليد القديمة إلى الأجيال الجديدة التي عليها الالتزام بها كما يلتزم بالتعاليم الدينية. إنها تعلم الفكر و النظرية و الصيغ، و حتى التوعية الأخلاقية بالأخذ بأصناف خطاب مخيف و تعليمي.

يتحمل جن العتبة عبء حراسة و حماية البيت طالما بقي وفاء أهل البيت لهم، لهذا يسمون كذلك "عساسين الدار" كالأولياء و "المرابطين" و هم أيضا بمثابة رؤساء لمختلف مدن بلاد المغرب حيث تتميز كل مدينة بولي يحميها وغالبا ما يكون اسمه أكثر استعمالا في المدينة.

عندما يجد جن العتبة لذة في القربان و يتقبل، يرى صاحب البيت في منامه شيخا أبيض الشعر(طبعا) ذو لحية طويلة و بيضاء. و يعتبر البعض هذا القربان عند الاستقرار في البيت الجديد غير كاف حيث يتبعونه بقربان أسبوعي يتمثل في تبخيرة باب البيت" بالجاوي المكاوي" ثم الأجزاء الأخرى، وتعتقد النساء بأنّه بهذا قد أمنّ لأنفسهنّ و عائلتهنّ حماية فوق طبيعية، فلِجِن العتبة من القوة و اليقظة ما يضمن الحرمة الجسدية للعائلة و حرمة فضائها ضد كل الأخطار. و

"مول العتبة المغربي شبيه بإله العتبة، إنه شخصية فلكلورية عالمية متميزة لاعتقاد قديم جدا في إفريقيا الشمالية... و تحت التأثير غير المباشر لهذا الروح (الأوربي)، هذه التصورات القديمة لم تخرج عن إطار الإحيائية الشعبية، و عندما تغادره فإنها تدخل في إطار الحجاية. "[1]

5.7.2.2. البوتليس

تشير الكلمة إلى العجز عن التمييز بين الأشياء عندما تكون الإضاءة ضعيفة جدا، وتعني كذلك اضطراب الرؤية بعد تلقي أشعة ضوئية، و يعتقد في هذه الحالة أن الشخص ضحية الجن و تقول العجائز أنّ الشخص قد رأى بعض الأرواح في ظلمة الليل و أنّه لم يكتم السر، و هذه جريمة مزدوجة يدفع ثمنها بحرمانه من البصر أثناء الساعات التي يمتلكونها. وهناك بعض العبارات الشعبية تدخل في هذا الإطار "ضربو بوتليس" أو "بيه بوتليس" أو "خداك بوتليس" أو " الله يسلط عليك بوتليس"[2]

إنّ بوتليس تشخيص للهذيان الليلي في المنام أو ما يراه الإنسان من مشاهد مرعبة. و من مميزاته الفلكلورية التخفي بارتدائه طاقية أو شاشية حمراء، و إن أخذها منه شخص و وضعها على رأسه تمتع بنفس الميزة.

و "التلاس مرادف بوتليس مما يسمح بافتراض حول أصل الكلمة إذ "التليس" يبدو أنه يشير إلى الأعمى. هذا تماثل مع العبارة المشهورة " ضربة العمى في الظلماء" و في أسطورته إنها عاهته، المهنية إذا صح التعبير، و هي النتيجة التي كان سببها، و هو الأول الذي يعاني من العاهة التي يسببها. و هو أحسن تشخيص حسب هذا المنطق الشعبي للظلام و هو الجن الموكل عليه لأنه يعيش في الظل، ويعمل في الظلومات، و يمنع البشر من إبصار الأشياء أثناء الليل و يفسد البصر في النهار، هو كذلك محروم من البصر"[3]. و عبارة " تلسني الضوء" تلخص كل ذلك.

و عليه فجن الظلام هو جن المخاوف الليلية، الكابوس و يتخذ "بوتليس" في المعتقد الشعبي شكلين، شكل حيواني وشكل آدمي.

---

[1] -J. Desparmet, *Ethnographie traditionnelle de la Mititdja*, in La Revue Africaine n°64 1923 p312

[2] عندما ينزعج شخص من آخر أو حتى امرأة من أطفالها تقول عبارة تتمنى فيها شرا أو يقال أنها تدعي كذلك الشخص الذي تحل به مشاكل و متاعب مزمنة أنه "عليه دعوة أو مدعوي" و أصل الكلمة من الدعاء و أن عقاب لحق به و قد طلبه شخصا من الله.

[3] -J. Desparmet, Ibid. p. 314

توحي كلمة "تليس" في المنطوق الشعبي بصورة كيس كبير يستعمل لنقل الحبوب. في الجنوب حسب ما يقال، يتمثل الكابوس كجمل كبير محملا "بالتليس". و في نواحي تلمسان فإن الحمار هو الذي يؤدي هذه الوظيفة والناس يسمونه " حمار الليل"، و منها القول "ضربه حمار الليل" حيث يعتقد أنه سواء على شكل جمل أو حمار، أصبح شبحا عجيبا، إذ يأتي بوتليس في الليل ليجلس على بطن النائم أو على صدره و يضغط بكل ثقله و حمولته مسببا ما يشبه الربو الليلي أو الضيق التنفسي و خوف شديد. كما يمكن أن يهاجم على صورة بشر حيث يبحث له عن سبب أو موضوع خلاف ليفقد الشخص صوته فلا يتمكن من الرد أو طلب النجدة، و عندها ينطفئ صوت الشخص في حنجرته و هو واع بذلك ويقال أنه في بعض المرات، يدفع بوتليس الشخص إلى صراع أو مبارزة بعد شلل خصمه والذي يصيح تحت وطأة تعب و ثقل أطرافه و بطأ الحركة وعشوائيتها لأنه لا تصدر عنه سوى بعض الأصوات المبهمة و بوتليس واضعا إياه تحت ركبتيه يعذبه بتلذذ.

أما الوسيلة الوحيدة للمقاومة هي خلع الشاشية من على رأسه و مسكه من "غطايته" و هي بعض من شعر الرأس الذي لم يحلق . أما اليوم فلم يبقى من هذا إلا الخيال أو العبارات العامية المرتبطة به. فبوتليس تحول إلى فكرة مجردة.

5.7.2.2. جن بيوت الخلاء

إنّ الفكرة الجوهرية هي أن كل الأماكن التي توجد فيها القاذورات والأوساخ مأهولة بالأرواح المتجذرة و العامة، فأماكن فضلات البهائم و كذلك بيوت الخلاء هي من مساكن الجن. على أنّ هذه الفكرة لا تلقى معارضة كبيرة .

احتفظ بذكرى جنية قديمة اسمها للىَ رحمة مسماة بمعنى عكسي antiphrase، تتميز بطبعها الشرير والمؤذي، و هي متمثلة في شكل امرأة سوداء مقرها بيوت الخلاء، و قد عاش اسمها كأداة ترهيب للأطفال.

أما المسمار الكبير الذي كان يضرب في بيت الخلاء و الذي لا نرى له استعمالا عقلانيا فقد تمثلت وظيفته – كما تؤكده النساء خاصة المتقدمات سنا – في إبطال حركية الروحانية.

و كلمة الروحاني ليست بمعنى الروح أو كائن يستطيع الارتفاع في الأفلاك السماوية كما هو الحال في كتب السحر، إنما له في المنطوق الشعبي معنيان يتكاملان من أجل تخصيص أو تمييز

الجن الذي تنطبق عليه الكلمة. و في المعنى الأول على نوع من المجاملة، حيث يعتقد أن الروحاني أعلى درجة من الجن أو أسمى مرتبة، و ينم المعنى الثاني عن ظهور مرعب أو مخيف، و عليه كان ضرب مسمار وسيلة وقائية لإبعاد هذه الكائنات و تأثيراته ا السلبية.

تلجأ النساء إلى خدمات "هدوك الناس" ليريهن شيئا في المنام، و لكن هذا الدور قليلا ما يدخل في الحسبان فيذكرون غالبا لضارباتهم و بالتالي عندما تشكو امرأة من تغير أحوالها يقال "ضربوها دوك الناس"، و من يغسل يداه في بيوت الخلاء يصاب"بالتقاف" فتبرد يداه و يفقد الرغبة في العمل، أو تصاب ركبتيه و منها عبارة "بَرْدو لَهْ الرَّكايَبْ" [1]، و قد يتبكم أو يصاب ببرودة جنسية فيعتزل أهله، أو يصاب بالحمق، و هناك اعتقاد يرجع هذه الأمراض إلى جن شرير مسيحي أو يهودي.

و على غرار المجتمع البشري، نعرف أن الديانات لها معتنقيها في عالم الأرواح، فالبعض يقول أن المريض المسلوب لا يتأخر عن الكفر بدينه، فيرفض أن تعلق على عنقه كتابات (الآيات القرآنية)، و لا يتحمل رائحة "التبخيره" فيكسر الإناء المخصص لذلك.

و عن طريق هذا الكفر يمكن التعرف على الجن السالب فيبخر البيت و يقدم قربانا يتمثل في طير أو تيس إذا رأى المريض ذلك في منامه، و عند الذبح يقال " نطلب منكم باسم الله العالي و سيدنا سليمان سلطانكم، طلقوا سراح هذا المريض "

و المرآة "العجوز" هي القائمة على التبخيرة، و غالبا ما تكون أم الزوج، فهي التي تقوم بإدارة شؤون البيت و لكن هذا ليس شرطا فكل امرأة يمكنها ذلك لأن الجن لا يرفض أي منهن عدا التي تشك في وجوده، و هن قليلات، أو من تكون غير طاهرة عندما يكون الجن متشددا. تأخذ لذلك "النافخ" أو "المجمر" [2] يرمى فيه الجاوي أو عود القماري أو التبخيرة المتكونة من مجموعة مواد تتشكل حسب الاستعمال ويلاحظ فيها بذور القصبور كعنصر مشترك، يعتقد أنها مما تفضله هذه الأرواح. ثم تأخذ النافخ في يديها، على مستوى الصدر، و تمرره بإحكام على جميع الجدران عن

---

[1] الركايب جمع الركبة

[2] و هو وعاء يصنع من طين توقد فيه النار، و يسمى كذلك "بجوال"، لعل هذه التسمية مرتبطة بوظيفته إذ كان يستعمل للطبخ فمكانه المطبخ أو أي ركن في "الحوش" يخصص لهذا الغرض. يستعمل كذلك للتدفئة حين ينقطع النشاط في البيت و يركن أفراد العائلة للراحة و أيضا للتبخيرة على أن يكون هذا في أي جزء من أجزاء البيت: يتجول هذا الوعاء في كامل أرجاء البيت و منها جاءت التسمية بجوال. أما المَجْمَرْ فأصل الكلمة الجمر أي أنه وعاء يحوي الجمر، و "النافخ" من فعل نفخ لأن إيقاد النار يتطلب النفخ في هذا الوعاء. و هناك نوع من المسوغات يحمل هذا الاسم تسمى "المنافخ" التي تباع بالزوج غالبا، هو سوار يوضع في قبضة اليد وشكله الخارجي نصف دائري و كأنه منفوخ،

قرب، و يبدو كأن الدخان والروائح المنبعثة تلتصق بالجدار على المساحات الخارجية لتتغلغل فيه و موازاة مع هذه الحركات تردد ببعض العبارات مثل "يا ناس الدار هذا بخوركم كونوا معانا" أو"كونوا مَعَنا يا جيرانْ لمْكان ما تروعناش". و تمر على طول الجدران بما في ذلك الساحة الداخلية بدءا بغرفة النوم و التوجه من اليمين إلى الشمال إتباعا لحركة للشمس، وتنتهي العملية بوضع النافخ على باب بيت الخلاء أو عند "المجرى" الذي هو ثقب في الساحة و منفذ للماء إلى قنوات صرف المياه القذرة. و كلمة المجرى تعني كذلك بيت الخلاء، لكن التقاليد تفرض ترك الجمر موقدا في النافخ لينطفئ وحده.

و يذْكَر سيدنا سليمان ملك الجان و الله الذي هو خالقهم الحقيقي أجمعين لتخويف الجن الماكر.

و الضحية المفضلة "لناس الدار" أو"هدوك الناس" هم النساء والأطفال فيضربونهم بدون سبب مقنع. و يروى الكثير عن هؤلاء الأطفال و خاصة النساء الذين يتعرضون لضربتهم و منها هذا المثال الذي ورد إلينا على لسان السيدة فاطمة عجوز تقطن بشتوان و التي احترفت التوليد أي كانت " قابلة" والذي نذكره بتصرف "المرأة تأخذها رغبة في التقيؤ و التقراع (صوت الهواء المنبعث من البطن وعطيس متكرر، و تكون العينان مثبتتين كأن بها "حوال" حيث تظهر متوجهتين و لو قليلا نحو الأنف و التي تسمى أيضا فتلة الزين(الجمال)، و البعض منهن يتثاوب و لا ينقطع ذلك حتى يعطى للمصابة لحما غير مطبوخ و يقال "لحم اخضر" لكونها تحت سلطة جن يتغدى على اللحم، و أخريات تنقطعن عن الكلام، و يقال "تتبكش" أو تتبكم، و ينعت الجن الذي ضربها بعبارة " الّي راه فوق كتفها"، و منهن من يأخذها نوع من الجنون و الهذيان، فتتكلم بألفاظ منحطة، يكون هذا حسب نوع الجن الذي يمتلكها، يقال أنها " تهدر بالخاوي و العامر".

و يظهر في التصرفات المرفوضة اجتماعيا لهذه النسوة مدى تأثير ما يقترحه الوسط من هذه المعتقدات، فلا تقتصر على الكفر و سب الدين بل تذهب لضرب "الطالب" الذي يريد إخراج الجن. ويكون لديها فكرة واحدة، لا ندري إن كانت بقوة أو بحيلة و هي الإفلات من الحراسة المضروبة عليها لمنعها من الالتحاق ببيت الخلاء أو بيت الراحة حيث تسقط و تتخبط هناك، و تطلي وجهها بالأوساخ و تأكل منها. و يعتقد أن "الطلبه" باحتكاكهم بأشياء من هذا القبيل، يدخلون في اتصال مع إبليس على أن هذا الأمر لا يتعلق حسب المعتقد بكفر أو بردة واعية و لكن هذا من عمل شيطان الأوساخ كما يقال والذي يحركها بفعل استبدال شخصيتها، و هو الذي يزيد و

يضاعف قواها، و يغير نظرها و طبيعة صوتها و يتكلم على لسانها بكلام فاحش لذا لا ينجر عن ذلك عتاب و لا عقاب.

و للتداوي من هذه الحال أو من الأذى ابتدعت رقصة تسمى "الجديب" على أن وقع الرقصة يعتبر شديدا على هذه الأرواح. كما أنّ على الضحية الذهاب إلى دار العبيد أو يحضروا في بيتها.
وتحت رعاية أحدهم، يؤتى بكمية من البخور وهدي ثم تغطى "ببرنوس" تكون طاقيته مقدمة إلى الأمام. و في جو يمزج فيه عطور الجاوي بأصوات "القرقابو" [1] تبدأ المصابة في تحريك رأسها يمينا وشمالا إلى حد التأثير على قواها العقلية و الوصول إلى ما يسمى "الحال" الذي هو عبارة عن تخدير روحي، كما يمكنها أن تقوم بذلك في غرفة لوحدها أو في ساحة البيت وتسمى الميدان. تكلف امرأة بحراستها فلا تغفل عنها لحظة واحدة و تسمى "الشاوشة" أو "العريفة" حيث تسهر على عدم كشف وجهها و تقييد التخبط العشوائي و ذلك احتياطا من قيل و قال. و بعد فترة، يتصبب العرق و تبدو مرهقة فتسقط في أحضان "الشاوشة" التي تدلك أطرافها ثم تحيلها على الراحة. و يعتقد أن بعد استيقظها تكون قد شفيت. لا ينظر الرجال لهذه العجائب بعين الرضا " يبدو الرأي العام متسامحا اتجاه هذه الممارسة السحرية، فمن النساء من لا تخفي علاقتها مع دار العبيد... حتى اللائي يشكّون يرجعونها إلى الخرافات القديمة" [2] مع أن الكثير من الناس يثق في نجاعة هذه الطرق فيتساءل الواحد منهم "لماذا ا فقدت لكتابات و الحجب و "الوعدة" الخ من نجاعتها ومميزاتها ؟ لماذا لم تعد الزيارات للأولية تعطي نفس النتائج أو المفعول ؟ " فيجيب بنفسه قائلا "إن هذا الوقت منحوس و يحب "المناحس" أو أن النية لم تعد من هذا العالم" فما يستنتج من هذه الانتقادات هو تجذر مثل هذه المعتقدات.

لهذه الآلهة من نوع خاص، من المعتقدين في وجودها و هناك من يرفضها لكن ما هي النسب بين الفريقين ؟ لا يرى المعتقدون فيها أنفسهم في تعارض مع السنة المقدسة و الفقه، فالاعتقاد في الجن من مستلزمات الاعتقاد الإسلامي غير أنه في تقديرنا لم يحدد هذا الاعتقاد في مداه، من هذا الباب أعطى الحق في أن يذكر في بلاد الإسلام و يعترف اجتماعيًا بالخرافات و الممارسات الآنامية.

[1] القرقابو: آلة إيقاع موسيقي مسطحة، نحاسية من زوجين متشابهين. و كل واحد عبارة عن صفيحتين مقعرة الأطراف، حينما يلتقيان يحدثان صوتا. و يقال عن شخص يحدث صوتا مزعجا أنه يقرقب و كلك قبل تعميم استعمال النعل البلاستيكي كان يستعمل في الحمام ما يسمى بالقرقاب للدخول إلى البيت الساخن من الحمام. يصنع القرقاب على شكل نعل من خشب في الجزء الذي يكون تحت الرجل و من قطعة جلدية تشد الرجل إلى القرقاب

[2] Desparmet op cit p 337

يجب الاحتياط من التلاقي مع الجن أثناء أعمالهم لأن من طبعهم الثأر الذي يكون بقدر الضرر الذي يلحق بالجن. و تكون العقوبات غالبا على شكل اختلال عقلي، فالجن يضرب و منها جاءت عبارة "ضربة جن" كما يمكنهم سلب شخصية ضحيتهم. و تتشكل كائنات عالم الطباع في صورة حيوانية أو إنسانية، و عليه تعود المسؤولية عليهم في هذه الحالة و لكن الطبيعة الانتقامية أقوى من القانون. يتلذذون الأوساخ ، و يفضلون العتبة، و الحوش، والحديقة، و بيت الخلاء، والرماد عن سائر الأماكن الأخرى ولذلك توجد مجموعة من الاحتياطات الخاصة بهذه الأمكنة.

و يتراجعون أمام الحديد و خاصة الشفرة الفولاذية أو السكين، و عليه ينصح بعض "الطلبه " السحرة، خوفا من الأحقاد التي يمكن أن تولد لدى الجن من جراء أعمالهم بعدم النوم بمفردهم بدون وضع سكين قرب الرأس أو تحت الوسادة لأن الحديد أو الفولاذ يبعد الجن و بالتالي المخاوف والرعب التي تميز أعمال الجن، و يحفظ الرجل من هذه الأرواح. على أنه يستعمل الشيء نفس لحماية الرضيع في نومهم، و بالفعل فإنك تجد غالبا سكينا، ملحا أو كوب ماء أمام سرير الصبي لحمايته من هذه الأرواح القاطنة بالبيت، و رأينا مرارا في الطريق يوضع في يد شخص مغمى عليه أو مصاب بداء "النقطة " شيئا حديديا مثل مفتاح أو سكين، ولكن بصفة عامة يحترمون عالم البشر إلا من تعرض لهم.

و هناك إمكانية التكلم مع هذا العالم و استشارتهم. فمنهم "الممنين" الذين يتولد لديهم مودة اتجاه شخص فيتجلون له ليلا على الشكلين المذكورين أعلاه في المنام أو بصفة خفية عن طريق الشفاء أو بعض الأعمال التي يقومون بها لفائدته، لكنهم يفرضون واجب السر و إلا فقِدت الامتيازات التي يمنحونها، لكن يبقى هذا الكتمان صعب الالتزام به خاصة إذا ما علمنا الطريقة التي يروى بها المنام وتأثيره على طبع الشخص في يوم واحد إن لم يكن لفترة من الحياة.

لا يحب أن ينعت باسمه الحقيقي، و يفضل الأسماء و العبارات الملتوية periphrases مثل ممنين، دوك الناس، الروحانيين وهذه صيغة تعبيرية كثيرة الاستعمال بغرض التأدب، و بالطبع فإن النساء غالبا مفوضة من طرف الجماعة بسلطة سحرية من جهة و احترام الممنوعات العرفية من جهة أخرى. بالنسبة لوليام مارسي فإن " الأساس السيكولوجي لهذه الطريقة... يبدو مزدوجا: أولا يمكن أن يكون الأمر متعلقا باحترام الأخلاقيات، و استعمال بعض العبارات الغامضة أو غير مهمة حتى يتجنب استعمال الكلمة الخاصة بالوضعية، و ثانيا يمكن أن يكون رغبة في إبعاد كلمة

تعتبر نحسا، أو كلمة مخيفة و استبدالها ببعض العبارات ذات الفال الحسن، عبارات مدح و مجاملة "[1]

ففي الصنف الأول نذكر على سبيل المثال كلمة الدار و يقصد بها الزوجة، أما "رَشْ الماء" أو " تَطيار الماء" للإشارة إلى التبول، و التخلص من الفضلات يشار إليها بعبارة "يدور مع رأسه"، و يقال السعد عوض الرجل و أما في الصنف الثاني نذكر عساس البلاد و دوك الناس، و الممنين عوض كلمة الجن.

و الجن أصناف عديدة تحمل أسماء الألوان منها لكحل، لزرق، لخضر، لحمر مع كلمات أخرى مشتقة تستعمل كذلك في تسمية الأشخاص مثل كحيل، كحلول، بلكحل، زرقي، بلزرق، بلخضر، الخ.

7.7.2.2. أمراض الرضع والعقم في يد الجان أو الإثنو–طب Ethnomédecine

نتطرق في هذه الفقرة إلى حالات مرضية يعاني منها المجتمع العربي، وتكثر بشكل كبير في مجتمعنا، ومن هنا نبدأ بأمراض الرضع وأم الصبيان والصُرَّة.

يكون الطفل الرضيع خلال الفترة الم متدة من ولادته إلى بروز أسنانه الأولى كائنا هشا، بالفعل، في أطوار نموه الأولى، فمناعته الضعيفة تجعله معرضا للكثير من الأمراض والتشنجات، أو حتى الموت الفجائي المعروف طبيا، ولكن ضعف الرضيع له، في المعتقدات الشعبية عواقب أخرى بحيث يكون هدفا سهلا لاعتداء أنواع من إناث الجن الشريرة.

كما تسهل إصابته بأمراض يتسبب له فيها «شمُّه» للمستحضرات السحرية ، ولتفادي كل ذلك، ليس ثمة أسهل من توفير الحماية الضرورية للصغير، من خلال حلق شعره في اليوم الأربعين لولادته.

1.7.7.2.2. الصرة

[1] W .Marçais *L'euphémisme* et *l'antiphrase dans les dialectes arabes de l'Algérie*, in Yelles Chaouch Mourad, op. Cit. p 65

عادة لا يخرج الرضيع من البيت ليلا، قبل تجاوز عتبة الخطر التي تتحدد في إكماله 40 يوما من عمره، فخلال الأربعين يوما الأولى من حياته لا يقدر الطفل على مواجهة القوى السحرية التي قد لا تؤثر على الكبار، بحيث إنه يكفي أن يمر طائر البوم (طير الليل) فوق الرضيع أثناء تحليقه الليلي كي يعرضه لخطر الموت، بل حتى طيران البوم فوق ملابس الصغير المنشورة على حبل الغسيل ليلا، يعتبر كافيا لحصول الأثر الخطير نفسه، فما أن يلبس الرضيع تلك الثياب أو يلف في الخرق التي تخطاها طير الليل، حتى يصاب بالإسهال، أو يصاب بداء رمد العينين المزمن! لكن الإصابات المرضية التي يتعرض لها الرُضع لا تكون ناتجة عن حوادث عارضة من قبيل تحليق طائر الليل فوقهم أو فوق ملابسهم فحسب ، بل تكون في الغالب بفعل فاعل شرير، كما هو الحال بالنسبة للصرة.

إن الصُرَّة في اللغة الدارجة هي كل ما يُصَرُّ فيه ، ويشيع استعمال هذه الكلمة في التطبيب الشعبي على اعتبار أنها تكون غالبا عبارة عن قطعة ثوب سوداء تحتوي على مواد سحرية بهدف إلحاق الأذى بشخص معين، ويصر الإنسان الشعبي على أن الصرة هي أساس ما يصيب الأطفال من سوء التئام عظام الرأس ، وتكون في الغالب عبارة عن قطعة ثوب تربط في شكل كيس صغير يعلق تحت الثياب، ويتضمن بعض المستحضرات ذات التأثير السحري، تذكر منها نادية بلحاج: دم المغدور، التراب المجلوب من المقابر، جلد وعظام الحيوانات والحشرات السامة كالوزغة (أبرص) والزجاج المتناثر خلال حوادث السير ، إلخ، أما كيف تؤثر تلك المواد على صحة الرضيع، فإن العامة تعتبر الرضيع كائنا حساسا جدا إلى درجة أن تواجد الرضيع في غرفة بها إحدى تلك المواد السابق ذكرها أو جميعها، يعتبر كافيا لإلحاق اختلالات صحية خطيرة به تتمثل في الصراخ الشديد بشكل مفاجئ مع إسهال مصحوب بقيء[1].

ويتم اتهام إحدى النساء، يكون معروفا عنها تعاطيها للسحر، بأنها السبب فيما جرى ، وفي العادة تزور امرأة بيت الرضيع لتجريب شدة المفعول السحري للصرة عليه، أو بهدف الانتقام من والدته، من خلال إيذاء طفلها.

وفي العادة أيضا أن الرضيع الذي ينفلق رأسه بسبب تأثير الصرة، تعالجه إحدى النساء المتخصصات، إذا لم تكن الإصابة خطيرة وقاتلة، ويكون معروفا عن هذا النوع من المعالجات عدم تعاطيهن للسحر كشرط لازم ليتحقق إبطال مفعول الصرة ، كما يعالج الفقيه «الكوَّاي»

---

[1] نادية بلحاج، التطبيب والسحر في المغرب، الرباط، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، 1986، ص152.

(المتخصص في العلاج بالكي) إصابة الصرة، حيث يكوي بطن وظهر وكعب الرضيع بالرأس الحادة للسفود (سلك) من أجل الدفع بالجني الذي استوطن الجسم الهش إلى الخروج منه، وطبعا بطرد الجني، يشفى الرضيع.

2.7.7.2.2. أم الصبيان

تعتبر (أم الصبيان) أو (التابعة) مرضا يصيب الأطفال الصغار (الرضع خصوصا)، وفي الوقت نفسه اسم علم للجنية الشريرة التي تصيبهم بذلك المرض ، وفيما يبدو، فإن الاسم/ الأسطورة نشأ في سياق تجسيد قوى الشر التي تحملها العامة مسؤولية الإصابة بالأمراض حيث منحتها أرواحا وشخصيات خفية حتى تكون أكثر قربا من الإدراك، ولم يخرج السحر الرسمي عن السياق ذاته، حيث يسهب السيوطي في (كتاب الرحمة) في رسم ملامح أم الصبيان.

وفي مقام آخر من الكتاب المذكور تقدم أم الصبيان نفسها كما يلي: «أنا التي أخلي الديار وأنا معمرة القبور وأنا التي مني كل داء وكل مضرة ، نومي على الصغيرة فيكون كأن لم يكن (...) ونومي على المرأة عند الحيض أو عند الولادة فتعقر ولا يعمر حجرها (...) وأما الصغار فندق عظمهم ونأكل لحمهم ونشرب دمهم ونخلي حجور أمهاتهم ونحب من الصغار والنساء أكحل العينين أحمر الوجه ، إلخ»، ويصور صاحب الكتاب «الرحمة» الملامح المرعبة لتلك الجنية المتمردة في شكل «عجوز من الجن أنيابها كأنياب الفيل وشعرها كسعف النخيل، يخرج من فيها (فمها) الدخان ولها صوت كالرعد القاصف وعيناها كالبرق الخاطف ذات خلق بديع ومنطق شنيع (...) تسكن الهواء بين السماء والأرض»[1]

وتلقب أم الصبيان بـــ «الخادم قمقومة»، وعندما تسلط أذاها على الرضع، يستشعر الأهل ذلك من ملاحظة «قفز» الرضيع في نومه، فهي أثناء ذلك تقوم بضربه وقرصه ليشرع في البكاء المسترسل حتى الموت.

و الحال أن أم الصبيان (حسب معتقد آخر) تصيب الطفل فيأخذه القيء وهو منكس العينين، وهذه الأعراض يكفي لعلاجها حسب بعض النساء المجربات من طلي حفرة قفا الصغير بقليل من القطران، وحتى إذا لم يسمع أحد يوما عن طفل التهمته أم الصبيان! فإن الأسطورة لا تزال مع ذلك قائمة، ومن الأمهات كثيرات يطلقن على الأعراض السابقة الذكر: الشهاقة، الجدة، الحرة، أم

---

[1] السيوطي ، مرجع سابق، ص278

الليل الخنفسة، وهي من الأسماء التي تعرف بها أم الصبيان (نقصد أسماء الإصابة التي تحدثها لدى الرضع).

وقد عرفت بعض الأضرحة بتخصصها في علاج أمراض الصغير ، نذكر سيدي احمد بن موسى بأوزيدان بضاحية تلمسان و كذلك سيدي ابن النقيم ، بمقربة من ضريح سيدي أبا مدين، وتشمل طقوس العلاج على:

- التوضؤ بماء البئر المقدسة المجاورة للضريح.

- تمرير سلسلة حديدية على أرجل الزوار المرضى لطرد الشر.

- حك المناطق المريضة من جسم الصغار بحجر مستدير أملس (حجر التيمم).

ولأجل وقاية الرضيع من الضربات القاتلة لـــ «الخادم قمقومة» يتم حمله إلى زيارة أحد أضرحة أولياء، أو يكون غطاء الرضيع ثوبا اسود ، وهو- على نحو ما أسلفنا- اللون الذي يتم التوسل به إلى ملك الجن ميمون الغاوي.

وعموما لا يكاد يخلو سرير رضيع من تميمة الوقاية من «أم الصبيان» (المكونة من «صرة» قطعة ثوب اسود، يوضع فيها قليل من الشب والحرمل أو الملح، أو شفرة سكين وتدس تحت رأس الرضيع، فتحميه من أذى الجن، وفي مقدمتهم أم الصبيان).

3.7.7.2.2. العقم

تكتسي عملية الإنجاب أهميتها القصوى في مجتمعنا، من كون العقلية السائدة تعتبر أن الأولاد هم بمثابة الأوتاد التي تثبت البيت الأسري (الخيمة) ، فالبيت الذي بلا أولاد، بلا أوتاد، ولذلك فإن المرأة التي لا تنجب في غضون الأشهر أو السنوات الأولى من زواجها ينتابها قلق حقيقي، فتخشى على حياتها الزوجية من التمزق.

إن العقم حسب المعتقد قد يكون قدرا أو عملا من أعمال السحر الانتقامي، فقد سبق أن أشرنا إلى بعض الوصفات التي يلجأ إليها لإحداثه لدى المرأة، وفي كل الأحوال يتدرج العلاج من الوصفات الشعبية إلى الأضرحة المتخصصة، وصولا إلى الفقهاء السحرة ذوي الاختصاص في الحالات المستعصية.

ومن العلاجات الشعبية للعقم، نذكر: تناول المرأة العاقر للحليب الرائب مخلوطا بأصفر البيض والحلبة، وتناول الزوجين اللذين لا يستطيعان الحصول على أطفال لوجبة أكل مهيأة بـــ «المساخن»، والمساخن هي عبارة عن خليط من سبعة توابل تطحن، وتستعمل كعناصر علاجية مع العديد من الأطباق، وهي معروفة أكثر في صفوف العامة تحت اسم «راس الحانوت» ولعلاج العقم يطبخ طائر دجاج بلدي أو طبق كسكس أو طاجين (طبق مرق) باللحم مع إضافة راس الحانوت، وبعد أن يعود الزوجان من الحمام، يتناولان الوجبة العلاجية وينصرفان بعدها للمعاشرة الجنسية.

وفي اعتقاد العامة أن «المساخن» تقوم بتسخين جسم الإنسان وتطرد منه «البرودة» التي هي أصل الداء، ويعتبر العقم الذكوري على الخصوص ناتجا حسب المعتقد عن نقص في الفحولة، التي هي برودة «النفس».

وفضلا عن أشكال العلاج المطبخية، أي تلك التي تقدم مع الأكل والشراب، ثمة أشكال أخرى متعددة ومتنوعة كتلك التي تتضمن طقوس التبخر لطرد لعنة العقم أو الاستحمام بمياه أماكن مقدسة لها بركة إحداث الأثر المطلوب، كمياه العيون المالحة .

4.7.7.2.2. الحمل

عندما تحمل المرأة، يصير لزاما عليها التزام بعض الاحتياطات من أجل سلامة جنينها وأهم هذه الاحتياطات من وجهة نظر المعتقد الشعبي هي: تجنب الاحتكاك بأماكن تواجد المواد السحرية كمحلات العطارة أو الاحتكاك بالنساء المتعاطيات للسحر، لأن الجنين قد يتأثر سلباً لذلك ويتعرض لتشوهات خلقية أو للموت حتى!

ولا ينبغي معاكسة رغبات المرأة الوحمى (التي تتوحم) بل يجب الإسراع بتلبية كل ما تشتهيه نفسها، وإلا فإن من شأن حرمانها (أو حرمان الجنين في الحقيقة) أن يترك آثارا سيئة في الطفل الناشئ، ستخلف علامة على مكان ما من جسمه، ولا تظهر إلا حين يولد ، وتسمي العامة تلك العلامة «امارة (علامة) الوحم» أو التوحيمة وهي تأخذ دائما شبها قريبا من الشيء الذي حرمت منه الأم!

وخلال فترة الحمل دائما، ينبغي على الأم ألا تطيل النظر إلى كل ما له هيئة غير جميلة؛ كالأشخاص ذوي الخلقة الذميمة أو الحيوانات (قردة، على الخصوص) ، والسبب في ذلك أن الجنين الذي يتشكل في رحمها، سوف يأخذ الصفات القبيحة الظاهرة، لما شاهدته.

وإذا كانت المرأة لا تلد سوى البنات، فإن ذلك يعني– مرة أخرى– أنها واقعة تحت تأثير عمل سحري، ينبغي عليها أن تتخلص منه ، والمعروف أن هناك وصفات تنتج، حسب العامة إنجاب المرأة للفتيات فقط، وتلجأ إليها قريبات الزوج حسب المتداول، كي يدفعن به إلى تطليقه زوجته انتقاما منها، ولأجل تحقيق ذلك يقمن مثلا بإحدى الوصفتين التاليتين:

– تُؤخذ أفعى أنثى ولدت لتوها، وتقطع إلى أجزاء يمثل كل جزء منها عدد البنات التي يرغب في أن تنجبها المرأة، وتطبخ ثم تقدم للمطلوبة لتأكلها.

– تُؤخذ شعرة من رأس المطلوبة، وتعقد عددا من المرات يماثل عدد البنات المراد أن تحصل عليه، ثم توضع الشعرة في خبز مثلا وتقدم إليها لتأكلها من دون أن تدري!

ولكي تلد المرأة مواليد ذكوراً فإن الوصفات السحرية كثيرة كذلك، بدءا بأن تأكل المعنية من يد طفل لا تلد أمه سوى المواليد الذكور، أو أن تذبح ثعبانا ذكراً ولد لتوه، ثم تقطعه عددا من الأجزاء مماثلا لعدد الأولاد المرغوب في إنجابهم، وتطبخه لتأكله.

إن عدم إنجاب الذكور يكون في كثير من الأحيان مبررا لتسويغ طلاق الرجل لزوجته، ويبدو تفضيل المواليد الذكور على الإناث اجترارا لعقلية هي من بقايا تفكير إنسان المجتمعات الزراعية والرعوية، التي كان مطلوبا فيها من المرأة أن تلد الكثير من الأولاد، سيؤمنون للأسرة القيام بالأشغال الفلاحية الشاقة ، كما يضمنون استمرار تداول اسم العائلة ، ولم تستطع المجتمعات المغاربية المعاصرة التخلص من سيادة هذه الذهنية.

5.7.7.2.2. الإجهاض

ينبغي التمييز هنا بين الإجهاض الإرادي الذي تلجأ إليه النساء اللواتي حملن «سفاحاً» ويرغبن في التخلص من حملهن درءا للفضيحة، والإجهاض اللاإرادي المتمثل في فقدان المرأة لحملها من دون رغبة منها.

بالنسبة للإجهاض الإرادي (أو لنقل بشكل أكثر دقة) الاضطراري، وبالنظر إلى كون الإجهاض الطبي ممنوعا قانونا ومعاقبا عليه لأنه حرام شرعا، فإن الأشكال التقليدية (حتى لا نقول البدائية) للتخلص من الأجنة، تظل للأسف، منتشرة وينتج عنها آثار خطيرة، وتستعمل الراغبات في الإجهاض عادة بعض المواد المخدرة مثل الكيف، أوراق التبغ (طابا) أو نباتات ومواد أخرى كأوراق الدفلى والحرمل والقطران والكبريت وغيرها، من المواد التي تعتبر مجهضة للأجنة، بعد أن تقوم المرأة بإدخالها في فرجها .

ومن الوصفات الطريفة التي تحفل بها مصنفات السحر في باب الإجهاض، ينصح السيوطي بأن يسخن عش الخطاف وتدهن به المرأة سترتها، فيسقط الجنين ، وأما بالنسبة لحالات النساء اللواتي يفقدن أجنتهن من دون رغبة منهن، خصوصا إذا كان الإجهاض متكررا، فإن ذلك يعتبر من الأعمال الشريرة للجان، حيث تقوم جنية بالدخول إلى رحم المرأة كلما حبلت، وتخنق لها جنينها.

ولتخليصها من هذا الشر المسلط، يصنع لها الفقيه الساحر أربعة جداول تحتوي على المسك والجاوي ويطلب منها أن تعلقها في الأركان الأربعة لغرفة النوم ، ثم تذبح بعد ذلك دجاجة سوداء، وتخلط كبدها وقانصتها (معدتها) مع الشعير والريحان وأوراق الدفلى، وتعد من ذلك وجبة كسكس تتناوله المرأة برفقة زوجها ، وبقية الوصفة أن يقوم الساحر بصنع مربع سحري في غرفة النوم من خلال نصب أربعة أوتاد تربط إلى بعضها بأربعين ذراعا من خيط الصوف، ويوضع فراش النوم داخل المربع السحري الذي لن تستطيع الجنية دخوله، ويطمئن الزوجان بعد ذلك إلى أن مجامعتهما الجنسية وما سينتج عنها من حمل سيصبح في مأمن وتحت حماية التمائم الأربع والمربع السحري المكون من أربعة أوتاد وأربعين ذراعا من الخيط.

6.7.7.2.2. ترقيد الجنين

يعني فعل رقد في اللغة العربية أنام ، وترقيد الجنين هو تنويمه لفترة طويلة قد تبلغ أضعاف فترة الحمل الطبيعية، ويعود أصل الاعتقاد في وجود حالات الجنين «الراقد: لدى بعض النساء إلى المراحل التاريخية التي سبقت ظهور وانتشار وسائل منع الحمل . ففي مجتمع سهل التصديق

كمجتمعنا يصدق الناس، خصوصا في المجتمعات القروية المنعزلة أن امرأة غاب عنها زوجها منذ سنين بعيدة (بسبب الوفاة أو الهجر) اكتشفت متأخرة أنها حامل منه وان حملها كان «راقدا» في رحمها طول تلك السنين، إما تحت تأثير صدمة الفراق أو بعمل سحري من خصومها وأعدائها.

وتدعم هذا الزعم مصنفات السحر الشهيرة التي تقدم العديد من الوصفات «لترقيد الجنين في بطن أمه» أو «لعلاج الجنين الراقد في بطن أمه».

يقول السيوطي في «كتاب الرحمة:» لترقيد الجنين في بطن أمه «تأخذ المرأة الكمون والعرعار وتدقهما ناعما، وتفطر عليهما ثلاثة أيام فإنه يرقد بإذن الله تعالى» [1] .

7.7.7.2.2. إنجاب الذكور

إن الذي يشكل الوليد في بطن أمه، حسب تصريحات العديد من عامة النساء، هو ملاك يقوم بعد أن ينتهي من مهمة تكوين أعضائه بكتابة قدر المخلوق الصغير على جبينه، وحسب بعض النسوة، فإنه من الممكن تغيير جنس الجنين بحسب المطلوب، لكن خلال المرحلة التي تسبق «سقوط الجنين في الرحم» وتسمى العملية هذه «قْلِيبْ الْكَرْشْ» أي قلب البطن أو تغييرها، وتتم بواحدة من الطرق الثلاث الآتية:

1- المرأة المتزوجة حديثا، والتي ترغب في أن يكون مولودها الأول (المزوار) ذكرا، عليها أن تتحزم بالأغصان الملتوية لدالية (شجيرة) العنب طيلة مدة حملها.

2- خلال فترة النفاس، تتجرع المرأة «النافسة» محلولا يتكون من الحليب الممزوج بالبيض وحب الرشاد على الريق.

3- إذا ولدت المرأة وكانت ترغب في أن يكون جنينها اللاحق من جنس مختلف، فما عليها إلا أن تأخذ «المصران الغليظ لكبش وتقلبه (يعني الجزء الداخلي من المعي الغليظ يصبح خارجا)، لتستعمله كحزام حول بطنها مدة معينة.

---

[1] السيوطي، مرجع نفسه، ص 284

وتسمي النسوة «حَبَّ الرشاد» بـــ: «حب الرجاء»، لأنه في اعتقادهن وسيلة للتضرع إلى الله لطلب تحقيق رجاء يأملن بلوغه، ولذلك يدخل كثيرا في وصفات طلب المواليد الذكور.

ويعتبر عدم احترام الوحم، حسب هذه التصورات النسائية، الذي يجعل المرأة تتمنى أكل أو شرب شيء برغبة محمومة، مثيرا لرسم ستبقى آثاره ظاهرة على بشرة الجنين مدى الحياة، فالمرأة التي تطلب- مثلا- موزة ولا يلبى طلبها، فإن رسما في شكل شبيه بالموزة سيرسم في مكان ما من جسم الوليد، إمارة على «الخلعة» (الخوف الشديد والإحباط) اللذين استشعرهما بعد عدم تلبية رغبة الأم التي هي في النهاية رغبته.

قد تصيب العين الشريرة المرأة الحامل فتسقط حملها أو تلده ميتا لكن الجنين ما دام في البطن، فهي لا تصيبه مباشرة بأذاها لأنه محصن.

والجنين قبل بلوغ شهره الثالث هو مخلوق بلا روح، بحيث لا يزرع فيه الله الروح إلا ابتداء من شهره الثالث، وإذا مات الوليد فإنه يتحول إلى حمامة (رمز السلام) تطير إلى الجنة لتخلد فيها، وسيكون له «غدا يوم القيامة» حق الشفاعة لإنقاذ والديه من النار ، ولذلك يسمى الجنين المجهض دون قصد وكذا الوليد المتوفى عند الوضع «وليدات الجنة» (أطفال الجنة)، ويعتبرون صدقة قدمها الوالدان تقرباً إلى الله، وطمعاً في شفاعته.

8.7.2.2 العلاج من الجن

1.8.7.2.2. الحرز و الأحجبة: دور "الطلبة" في صنع التمائم الوقائية من الجن

وإذا كان سبب وقوع المصيبة هو ممارسات طائشة وعيوب في التقدير وتصرفات غير ملائمة فإنه يتم إضمار أن ذلك ليس من قبيل المصادفة بل من عمل القوى الخفية العدوة الشيطانية التي تنبغي مناشدتها بواسطة تصرفات من النوع نفسه.

والطلبة هم من يتدخل مرة أخرى لإنتاج طلاسم فعالة لذلك ، ويكفي الذهاب إلى الساحات العمومية، على هامش الأسواق الأسبوعية للعثور على كتبة يستطيعون وضع كتابة غير مفهومة المعنى مربعات سحرية (جدول)؟ تمزج عبارات دينية مع حواشي باطنية في مقابل بعض الدنانير، في مواجهة هذه الطلاسم تكون قوى الشر بلا تأثير يصيبها الذعر فتتراجع ، إن اللجوء إلى صنع التمائم الوقائية أو العلاجية ليس معتقدا وممارسة حديثين، إذ «كان للتمائم المقام الأول

عند المصريين القدماء فوضعوها على أعتاب المنازل، وتحت أعتاب الأبواب أو داخل حجرات البيت، وكانوا يضعونها في أماكن نومهم وتحت وسائد رؤوسهم أو في أماكن ممارسة أعمالهم اليومية كما صنعوا منها وسائل زينتهم فكانت المعلقات التي تتوسط الصدور أو تتدلى حول الأعناق أو تتوج لباس الرأس كما تفيد المراجع التاريخية بأن التمائم كانت معروفة لدى حضارات الشرق القديمة الأخرى مثل البابليين والآشوريين بشكل لا يختلف كثيرا عن الحروز والأحجبة الحالية.

2.8.7.2.2. الحرز

«الحرز» أو «الحجاب» في الغالب عبارة عن تعاويذ وآيات من القرآن خصوصا المعوذتين (سورتي الفلق والناس) وفي أحيان أخرى يحمل الحرز الرقية التي تقول «بسم الله أرقيك من كل داء يؤذيك من شر كل حاسد وعين الله تشفيك» أو قد تحمل أسماء الملائكة أو بعض مشاهير الأنبياء وتتخلل تلك الكتابات أشكال هندسية يقال أن لها مجتمعة أثرا لا يعلم سره إلا واضعو «الحروز» وحدهم، وتكتب «الحروز» بريشة تصنع من القصب الجاف ومداد «سحري» يعرف محليا باسم «الصمخ» أو «الصمق» أو «الصمغ» بحسب الجهات وهو عبارة عن مداد يميل إلى الصفرة يصنع عادة بنقع الصوف المحروق في الماء أو بشتى السوائل الأخرى كما تكتب الحروز بماء الورد أو ماء زهر الليمون أو محلول الزعفران في الماء وغيرها بل أن بعض المواد الغريبة تستعمل أحيانا لكتابة بعض النماذج الخاصة جدا من الحروز كالنجاسة الآدمية (براز الشخص المستفيد من العملية السحرية) عندما يتعلق الأمر بإبعاد الأرواح الشريرة.

أما السند التي تكتب عليه الحروز فقد يكون قطعة ورقة بيضاء أو ورق بصل أو قطعة رغيف أو حبة لوز أو تمر، أو آنية المطبخ، وبحسب نصيحة «الفقيه» الطالب» ينصح المريض إما بنقع الحرز المكتوب على ورقة في إناء به قليل من الماء ثم تناول المحلول المحصل عليه من طرف المريض على جرعات منتظمة أو التوضؤ بذلك الماء أو مسح مناطق من جسمه التي تكون مريضة، كما قد ينصح المريض بأكل الرغيف الذي كتب عليه العبارات السحرية أو ورق البصل أو التمرة أو ما إلى ذلك.

وفي أحيان أخرى يأخذ «الطالب» صحن الخزف الصيني (زلافة) ليكتب داخله الحرز ثم يغسل ما كتب بقليل من الماء ويشربه المريض وقد تكتب الحروز أيضا على بيض الدجاج أو يلجأ

«الطالب» إلى القراءة بدل الكتابة على كأس ماء أو زيت ليبيعه للمريض كما يباع محلول الدواء في الصيدلية.

ولكن الشكل الأكثر تداولا للحروز يبقى هو النموذج الذي يصلح لكل شيء ويتم تعليقه على أجزاء من الجسم (في العنق أو اليد أو البطن) بواسطة خيط صوفي احمر أو اخضر، وذلك بشكل من التمائم يباع جاهزا وملفوفا في مربعات صغيرة من ورق النحاس الأحمر أو الثوب الأبيض نجده لدى العطار (بائع الأعشاب والمستحضرات العلاجية والسحرية) كما يباع للزوار مقابل أي مبلغ يقدمونه في جنبات أضرحة بعض مشاهير الأولياء، وبالنسبة للحرز الذي يصنعه «الطالب» برغبة من مريض تقتضي طقوس العلاج أن يبدأ الفقيه المعالج (الطالب) بتلاوة سرية وغامضة موجهة للجني الذي يصادف «يومه» اليوم الذي بدأ المريض يستشعر خلاله الداء (فلكل جني يوم يكون تحت سلطته).

3.8.7.2.2. الفقيه

وعندما يتعرف الفقيه على «هوية» الجني المسؤول عن إصابة المريض يرسم الرمز المخصص له على الحرز ثم يقدمه للمريض ناصحا إياه بحمله في العنق باستمرار إذا كانت الإصابة مست الرأس أو الصدر أو البطن.

أما في حال الأمراض الخاصة بالمعصم والكعب والأطراف والجهازين العصبي والهضمي فإن طقس العلاج يقتضي من المريض تعليق الحرز المعالج في حزامه.

وهكذا لعلاج أوجاع المفاصل مثلا يكتب الفقيه العلاج السحري على ورق ازرق من النوع الذي تلف داخله قوالب السكر فيقوم المريض بنقع ذلك «الحرز» في قليل من الماء حتى يتحلل فيه المداد الذي كتب به الحرز وعلى مدى ثلاثة أيام يقوم بشرب جرعات من ذلك الماء السحري على الريق وحين يفرغ الإناء الذي نقع فيه الحرز من الماء يفرغ فيه المريض بضع قطرات من الزيت (زيت الزيتون أو زيت المائدة) ويتناول الورق الأزرق الذي كتب عليه الحرز يمسح به الإناء وقطرات الزيت ثم يحك به مفاصله المريضة ولعلاج مرض شلل عضلات الوجه (المعروف باسم «اللقوة» فإن "الطالب" يقوم بكتابة الحرز على لحم المريض مباشرة ويتكون المداد السحري الصمغ من محلول مصنوع من مزيج الثوم المهروس والقطن المحروق المذاب في الخل.

أما في حالات الإصابة بأمراض معدية يكتب الطالب حرزا بالقطران على الورق الأزرق لتلفيف السكر ويرميه في محرقة (المجمر) الأبخرة المبخرة بعد أن يضيف إليه قليلا من الحرمل ثم يتبخر المريض بالدخان المنبعث منها وبذلك يتم طرد الجن الأشرار الذين كانوا سبب الإصابة بالمرض فتتوقف العدوى ، ولجانب الوقاية استعمالات كثيرة أخرى حيث تذهب النسوة الحوامل اللواتي يتعرضن للإجهاض المبكر ولا يتمكن من الاحتفاظ بحملهن إلى "الفقيه" فيكتب لهن حرزا بآخر يحملنه تحت ملابسهن بحيث يلمس جلد البطن، ويقتضي الأمر منهن أن يعاودن عيادة "الفقيه" مرة كل شهر لتغيير الحرز الجديد ضمانا لفاعلية العملية.

إن الحرز هو أكثر من أسلوب علاجي أو وقائي فهو يحظى بمزيج من مشاعر الخوف والتقديس التي تثيرها قدرته على معالجة أكثر الأمراض استعصاء على العلاج من الطب الحديث ولذلك لا ينبغي تدميره بالتمزيق أو الحرق، بل إرجاعه إلى من هم أدرى بأسراره (أي الطلبة صانعي الحرز) من دون حتى فتحة للاطلاع على ما هو مخطوط بداخله تحت طائلة التعرض للعنة غامضة.

4.8.7.2.2.«السبوب» أو التسباب علاج الأطفال بالكتابة

تصنح الأم التي تشكو بكاء طفلها بلا انقطاع بأن "تسبب" له ، يعتبر «السبوب» من بين أكثر أشكال الحروز تداولا في مجتمعنا وتؤكد العديد من ربات البيوت انه فعال جدا في وقاية وعلاج الأطفال وخصوصا الرضع من الأمراض الكثيرة والغامضة التي تصيبهم بسبب ضعف جهاز المناعة لديهم، بينما تعتقد أمهاتهم انها من التأثيرات الشريرة للجارات أو القريبات الحاقدات.

وفي صناعة «السبوب» يصنف الفقهاء إلى مستويات والذي يكثر الإقبال عليه هو من تكون «يدو مليحة» اي أن ما يكتبه لربات البيوت الخائفات يهدئ من اضطرابات أطفالهن وتشكو عديد الأمهات غالبا من نفس الأعراض نوبات بكاء مسترسلة (تسمى الشحنة، و تفيد الكلمة أيضا الإصرار) تقطع أنفاس الرضيع ارتعاش في النوم (حركات عصبية لا إرادية) عيوب خلقية تشوه شكل الرأس، ولعلاج البكاء لدى الرضيع يأخذ "الفقيه" ريشة من قصب يغمسها في صمغ ويكتب على ورقة بيضاء كلاما لن تقرأه الأم (إذا كانت متعلمة) لأنه محظور عليها فتح السبوب والاطلاع على مضمونه فاحترام الغموض الذي يميز السحر هو من شروط نجاح العلاج، كما

رأينا وما يكتبه الفقيه نقلا عن «كتب العلم» يشبه في الحقيقة ما يلي: «عيسى ولد يوم السبت فلا كلب ينبح ولا ريح تلفح ارقد أيها الطفل بغير بماء إلى أن تصبح بألف حول ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، إذ أوى الفتية إلى كهف سنين عدد وخشعت الأصوات إلا همسا» ثم يطوي «السبوب» ويعطيه للأم ناصحا إياها بأن تضعه في ماء نقي حتى يتحلل ورقة وصمغه، ثم تتازل قطرات من ذلك المحلول السحري لصغيرها أو أن ترمي بالسبوب في مجمر متقدة ناره وتعرض صغيرها للدخان المتصاعد منه أو أن تلف «السبوب» في ثوب ابيض وتعلقه بخيط احمر في عنقه.

وهناك طلبه او فقهاء يشتهرون بإنتاج السبوب تحظى بمصداقية لا تضاهي و ويعتمد اسلوب العمل على تسليم سبوب للزبون حسب نوع الإصابة ومطالبته إرجاعه سواء حصل العلاج أو لم يحصل لأخذ سبوب آخر وهكذا تستمر عيادة ذوي المريض إلى "الطالب" حتى يشفى وهو ما يخلق ترابطا روحيا بين الطفل والطالب.

5.8.7.2.2. الجدول

يعرف المعجم الوسيط الطلسم بأنه خطوط وأعداد يزعم كاتبها انه يربط بها روحانيات الكواكب العلوية لطبائع السفلية لجلب أو دفع أذى وهو لفظ يوناني لنعت كل ما هو غامض ومبهم كالألغاز والأحاجي وحسب ابن خلدون فإنه إذا كان السحر هو اتحاد روح بروح، ولا يحتاج الساحر فيه إلى معين فإن الطلسمات يحتاج فيها الساحر إلى معين فيستعين بروحانيات الكواكب وأسرار الأعداد وخواص الموجودات وأوضاع الفلك المؤثرة في عالم العناصر ولذلك فإن الطلسمات اتحاد روح بجسم أي ربط للطبائع السماوية (التي هي روحانيات الكواكب) بالطبائع السفلية.

ويعني ذلك أن الطلاسم (أو الطلسمات) ليست شيئا آخر سوى الجداول (بالتعبير الدارج الذي ينطق الكلمة بجيم ساكنة مع تشديدها) أن صناعة الجداول تخصص لا يتقنه سوى نخبة الفقهاء السحرة الذين اكتسبوا معرفة دقيقة بأكثر «علوم السحر» تعقيدا و مقابل ذلك يطلبون مبالغ مالية كبيرة.

و أهم العناصر التي تدخل في صناعة منها الجداول هي: حروف غير مفهومة مثل السبع خواتم، (معروفة بخاتم سليمان) حروف أبجدية، أرقام، أسماء هجرية، أسماء عناصر، أسماء الشياطين وملوك الجن والملائكة، أسماء الله الحسنى، سور من القرآن، أشكال هندسية مختلفة.

وتسمى الجداول كذلك في لغة السحرة «خواتم» أو حسب شكلها الهندسي مربع مخمس وهي من التنوع والغرابة بشكل يرعب العامة أو على الأقل احترامها للعمل السحري ومن مطالعتنا لبعض كتب السحر الحافلة بالكثير من النماذج نستخلص أن الجدول الواحد يصلح لقضاء أكثر من غرض واحد وطريقة الاستعمال وحدها تحدد النتيجة التي حصل عليها المستفيد من العملية ونظرا لأن تلك الرسوم التخطيطية الغامضة تبدو متضمنة لخاصية سحرية (كل ما هو غامض هو سحري) فإن مؤلفي مصنفات السحر الأساسية حشو بعض الجداول بكل ما هو غريب وغامض من الرموز بيد أن أكثر أشكال الجداول خطورة (من وجهة نظر المعتقدات السحرية) وإثارة لرعب العامة هي تلك المسماة «الجدولية»، و هي قطعة ورق وضعت عليها كتابات سحرية يتم إعدادها غالبا بدافع الغيرة وبغاية الانتقام الأسود من غريم أو عدو وهذه العملية السحرية تستدعي القوى الخفية على رجل أو امرأة من قبل فقيه ساحر يتعاهد من جني لإشراكه في العملية بحيث يصبح الجني حارسا للجدول السحري وضامنا لاستمرار مفعوله طالما بقي المستهدف بالعمل السحري حيا ، ويمكن تلخيص العملية فيما يلي: «بعد أن يعد الساحر الجدولية» يقيم عهدا مكتوبا مع جني بأن يحرسها ثم يقوم بدفن كل من الجدولية والعهد المكتوب في المقبرة المنسية أو المهجورة التي كفت منذ أمد بعيد عن استقبال موتى جدد وانمحت الكتابات من شواهد قبورها »

إن الأثر السحري الذي يترتب عن هذا العمل المرعب يتحدد في جعل المستهدف منه يصبح غائبا عن محيطه وبتعبير المختصين في صرع الجن فإن ضحية الجدولية تصبح «ملبوسة من طرف الجن» وهي اخطر أنواع الإصابات التي يلحقها الجن بالبشر وربما نجد في الأمر بعض التشابه مع المضمون الغرائبي لحكايات ألف ليلة وليلة التي أثرت بعمق في المتخيل الشعبي العربي وتركت بصمات واضحة المعالم في فلكلورنا الوطني وعلى الخصوص منها حكايات الجن الذي يظل مسجونا في قمقم أو حارسا يحمي كنزا لعدة قرون ، وفي زعم بعض الطلبة أن الجني الذي يحرس الجدولية يصبح متقمصا (لابسا) للضحية حتى لا تستطيع أية قوة سحرية أخرى إبطال مفعوله وفي محكمة الجن الكبرى يحدث أن ينهار الحارس للجدولية أثناء حصص «الصريع» فيفيد هيئة المحكمة الغيبية بمصدر الشر الذي يحرسه واسم صاحب الجدول السحري والفقيه الذي صنعه وفي بعض الأحيان حتى المكان الذي دفن فيه الجدول والعهد، ولا يقتصر استعمال الجداول على الأغراض الملحقة للأذى بالغير فقط، بل يستعمل لأغراض نافعة أيضا، ومنها علاج لسعات الحيوانات السامة، والكلاب المصاب بالسعار، ولأجل ذلك ينقع الورق الذي كتبت عليه عبارات

سحرية سرية في ماء، ثم يقدم شرابا للمريض، كما تعلق بعض الجداول الأخرى بغاية علاج أمراض خطيرة، كحمى المستنقعات وأمراض القلب، وآلام الأعصاب والعقم، وغيرها...

الفصل الثالث

الاعتقاد في الأولياء و المرابطين

الأولياء و المرابطين: معتقدات و ممارسات

يشكل الاعتقاد في الأولياء و المرابطين عنصرا هاما في العالم الديني السحري الذي تمتاز به الثقافة الشعبية و تبعا لذلك نخصص هذا الفصل لهذه الظاهرة لتبيان ارتباطها بالمرجعية الدينية و المتمثلة في التصوف و الممارسة الشعبية للدين من جهة، و من جهة أخرى تبيان أن ظاهرة الطالب ما هي إلا أثر منحرف لممارسة التصوف على أساس أن هذا الأخير يعتمد على الفكرة في مختلف تدخلاته.

تشكل ظاهرة زيارة الأولياء إحدى الممارسات الدينية المنتشرة في بلادنا حيث نجد لها أماكن متميزة و هي مسرحا لنشاطات مختلفة و أشكال طقوسية و موضوع زيارات تمتاز بطابع القداسة. ويمكن إدراج هذه الظاهرة ضمن الحديث عن الفضاءات المقدسة و لكن نظرا لأهمية الظاهرة في النسق السحري الديني الذي يثمن شخص الطالب، ارتأينا تخصيص فصل كامل لها.

لقد اهتم العديد من المفكرين و المؤرخين بهذه الظاهرة و نذكر على سبيل المثال ايميل ديرمنغام و جاك بيرك و بوسكيه و غيرهم. فاعتبروها من العادات الشعبية التي اندست في مضمون العقائد والطقوس الإسلامية أو المنسوبة و اجمعوا على أنها بقايا وثنية دخلت بلاد المغرب العربي عن طريق المرابطين، لكن لم تعنى دراساتهم بدراسة الآليات التي تحرك هذه الظاهرة وسر تواصلها رغم التغيير الذي تشهده هذه البلدان و كذا مدى تقبل الفئات الشعبية المختلفة لهذه الظاهرة.

و نلاحظ أن "الطلبه" يدركون جيدا مدى أهمية هذا الاعتقاد حيث أنهم يشيرون على زبونهم بزيارة الولي الفلاني و كأن الطالب وسيط بين الولي و الزبون الشيء الذي يدفع بنا إلى القول أن هذه الممارسة الدينية الشعبية يتوسطها وسيطين بين الالاه و العبد، وساطة الولي التي تحتاج بدورها إلى وساطة الطالب حتى يقبل الولي بتلبية بعض الأغراض.

و انطلاقا من الافتراض بأن ظاهرة "الطلبه" ما هي إلاّ اثر منحرف effet pervers للممارسة الصوفية، نرى واجبا التطرق إلى ظاهرة التصوف في بلاد المغرب في بعض المراحل التاريخي ة التي نرى أساسية في هذه الظاهرة.

قلما يذكر في بلاد المغرب اسم حواضر من غير أن يذكر فيها اسم ولي صالح، يزار قبره وتقام حوله سنويا المواسم و الأفراح و غالبا ما يحمل الطفل البكر في العائلة اسمه.

إن الطقوس المقامة على شرف الولي ليست معاني مجردة، و إنما هي وقائع و أحداث لها دلالتها، كما أنها تنتج تأثيرات نفسية و روحية و سلوكية على أفراد الجماعة.

و نبدأ بتحديد معاني المفاهيم الواردة قبل الحديث عن ما تغطيه الظاهرة و نعني هنا مفاهيم، الزيارة و الولي و المرابط و ألأثر المنحرف:

- "الزيارة " أصل الكلمة من زار، أي قصد شيئا ما. و تطلق الزيارة عادة على قيام الزائر بزيارة المزارات و هي مواضع قررت العادة زيارتها للتبرك بمن جلس فيها من الصالحين أو دفن عنده أو سميت به[1] أو هي ما يقدمه الزائر للمزور من عون أو حيوان أو خشب أو غير ذلك [2]، بمعنى آخر إن الزيارة تترجم حركة و نقلة مادية و معنوية من مكان دنيوي الدار -العائلة- إلى مكان مقدس طقوسي -الولي- و قد يصاحب هذه الحركة سلوك مادي و معنوي يظهر في إقبال الناس على هذه الأماكن سالمة مستسلمة، و من ذلك عبارة "رحنا مسلمين مكتفين. إن الزائرين تربطهم بفضاء الولي علاقة طقوسية عقائدية، يزورون المقام مقدمين له أعز ما يملكون. و لهذا النوع من الزيارات شروط نورد منها خمسة [3] و هي أن لا يتخذ على مكان المزار بناء و لا شيء يميزه، و لا يعلق بها خيوط أو غير ذلك، و أن لا يكون على سدنة يستشرفون لما في أيدي الزائرين، و أن لا يرجى منها النفع والخير و رجاء المشركين ذلك من أصنامهم لأنه بهذا المعنى تصبح عبادة، و أن تكون مدتها قصيرة، إلا أن .

---

[1]مبارك بن محمد الميلي، رسالة الشرك و مظاهره، دار البعث للطباعة و النشر قسنطينة، الطبعة الثالثة، 1982، ص 13

[2] المرجع نفسه، ص 215

[3] المرجع نفسه ، ص 224

إن هذه الشروط الشرعية لم تعد في الاعتبار ذلك إذ تعتبر الأوساط الشعبية أن زيارة الأولياء لها من النفع الكثير و دعوته تجلب الخير و تقرب إلى الله و عليه لا زال الأولياء يحظون بمكانة هامة في الذهنية الشعبية.

الولي: يكون لفظ الولي و جمعه أولياء (و في الدارج يقال الوَلْيَه)، و قد يعني الولي، القريب، المحب، الصديق، الحليف، و كذا التابع، و اصطلاحا فالولي هو الرجل الصالح الذي أدى أوامر الله واجتنب محارمه و تقرب إليه بشتى العبادات حتى أصبح مثلا يحتذي طريقته من أراد الكمال الصوري و المعنوي[4]

و عرفته بعض الدراسات الاجتماعية التي تناولت المفهوم، بأنه ذلك الوسيط بين الله و المؤمنين و الحكم الذي يصلح بين الناس [5]، كما يعني عند البعض الآخر ممثل الله في الأرض يعبر عن قوته فوق الإنسانية بقدرته على منح البركات و صنع الكرامات [1]، و يعرفه فريق آخر بأنه الشخص الذي يحمي المدينة من الغارات و من نكبات الطبيعة[2]

غير أن الأولياء الذين يذكرهم القرآن ليس لهم هذا الامتياز الذي يلحق بهم نوع من القداسة فقد قال الله تعالى {{ ألاَ إنّ أولياء الله لا خوف عليهم و لا هم يحزنون الذين آمنوا و كانوا يتّقون لهم البشرى في الحياة الدّنيا و في الآخرة }} [3] و قال أيضا {{و الذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلاّ ليقربونا إلى الله زلفى، إن الله يحكم بينهم في ما هم فيه يختلفون }}[4].

و رغم هذا الخطاب الرافض للوساطة بين الرب و العباد، ظلت الأوساط الشعبية تتردد على الولي الذي يتمتع بميزات خارقة في نظرها عند استعصاء حل المشكلة، إذ يكفي الإنسان أن يتقدم إليه بنذر مهما يكن لحل تلك المشكلة.[5]

---

[4] محمد فريد وجدي، الإسلام في عصر العلم، دار الكتاب العري، الطبعة الثالثة، لبنان، ص 568

[5] حليم بركات ، المجتمع العربي المعاصر – بحث استطلاعي اجتماعي– مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة 3، 1986، ص 266 .

[1] Alfred Bel, *Islam mystique*, revue africaine, n°69, 1928, p 66

[2] ابو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، 1981، ص 262

[3] سورة يونس، الآية 62

[4] سورة الزمر، الآية 3.

[5] د.إبراهيم بدران، و د. سلوى الخماس، دراسات في العقلية العربية الخرافية ، دار الحقيقة، بيروت، ط3، ص 13.

يقتضي فهم ظاهرة زيارة الأولياء الحديث عن بعض مميزات الحركة الصوفية و تأثيراته ا في تصورات الناس و مشاعرهم، إننا نريد هنا وضع الظاهرة في سياقها العام، أي قضية تطور التيار الصوفي و محاولة تحديد ميزات هذه الظاهرة ضمن هذا التطور و ما خلف من أفكار.

1. التصوف في الإسلام

يمكن القول أن التصوف خلال القرنين الأولين للهجرة ارتكز أساسا على الزهد في الدنيا [6] وعلى عقيدة إسلامية تستند إلى تعاليم القرآن و الحديث [7]، و عليه دفعت حياة الترف و الثراء الذي كان ينعم به بعض المسلمين إلى رد فعل تمثل في تزايد عدد الزهاد.

و قد تم الانتقال من الزهد إلى التصوف في الإسلام عند نهاية القرن الأول و بداية القرن الثاني للهجرة، و بلغ التصوف قمة نضجه في القرن الثالث الهجري [8] (التاسع الميلادي).

و قد سلك الكثير من الصوفية منذ القرن الثالث الهجري طريقة جديدة للمعرفة و هي طريقة الحقائق المعتمدة على الإلهام و المكاشفة للوصول إلى الحقيقة و غير واثقة بالعقل و المنطق و الحس، و بدأ التصوف بعد ذلك يعرف حركة قوية، فشغل أدهان الناس و شجعهم في ذلك حياة البذخ ... والخروج عن مبدئهم و هو البساطة [1] بالإضافة إلى التفاوتات الاجتماعية من جراء سوء توزيع الثروة[2]. وهناك عوامل أخرى ساهمت في هذه الحركة يضيق المقام بذكرها.

و ابتداء من القرن السادس الهجري (الثاني عشر ميلادي) يعرف التصوف مكانه بين علوم التدريس في الشمال الإفريقي كما في بلاد المشرق و على الرغم من منع كتب الغزالي في الأندلس وشمال إفريقيا (القرن الخامس هجري)، فقد مذ التصوف جذوره في هذه البلاد ليعرف تأسيس الطرق الصوفية على يد متصوفة كنتيجة للحياة الجماعية و التنظيم الذي ميزهم حيث عملوا على جذب الجماهير الواسعة إليهم و أقدم هذه الطرق، الطريقة القادرية التي أسسها عبد

---

[6] د. عبد الحميد حاجيات ، سيدي محمد الهواري ، شخصيته و تصوفه، مجلة الثقافة، العدد 88، جويلية و آوت 1985، ص 85. انظر كذلك لويس ماسنيون ، بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي، باريس 1954، ص 125

[7] نيكلسون، الصوفية في الإسلام ، ترجمة نور الدين شربية ، مصر 1951، ص 54

[8] عبد الحميد حاجيات، مرجع سابق، ص 85

[1] علال الفاسي، التصوف الإسلامي في المغرب، مجلة الثقافة المغربية، العدد1970،1، ص 45. انظر كذلك د. عبد الحميد حاجيات، مرجع سابقن ص 85

[2] د. حسين أحمد أمين ، دليل المسلم الحزين، سلسلة صاد، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر، 1990، ص 78

القادر الجيلاني[3] في القرن الثاني عشر الميلادي فكان لها تأثير كبير على الشمال الإفريقي لما اتسمت به من شدة الإقبال على الأعمال الخيرية.

1.1. ظهور التصوف في بلاد المغرب

عرف التصوف تطورا هاما ببلاد المغرب ابتداء من القرن السادس الهجري و يبدو أن نجاح هذه الحركة و تطورها يرجع إلى عوامل نذكر منها حاجة رجال الصوفية إلى وضع مبادئ جوهرية في الأخلاق و التصوف على شكل بسيط تكون في متناول إخوانهم في الدين. ثم الأثر الذي أحدثه الترف و حياة البذخ و الاستمتاع لدى الفقهاء المرابطين الذين حظوا بالمناصب الرفيعة دفعت بالذين لم يلحقوا الركب إلى الاعتزال لإظهار ترفعهم عن ذلك؛ و كذلك إهمال الكبار و العامة لمبادئ الدين وقواعده؛ و كذا الاتصال بالمشرق عن طريق الحج و تتلمذ كثير من الرواد على مشايخ التصوف في المشرق و الاطلاع على الكتب و المؤلفات المهمة في هذا الشأن كرسالة القشيري و إحياء علوم الدين؛ و زيادة على ذلك نذكر تهيأ بلاد المغرب لقبول الفكر الصوفي؛ و كذا الأمن و الاستقرار الذي ميز العصر ألموحدي حيث تحققت فيه الوحدة المغربية و قويت السلطة المركزية فساعد ذلك على انتشار التصوف و تطوره كما ساعدت محاولات أبي حامد الغزالي في التوفيق بين أهل السنة و المتصوفة على خروج التصوف من أفق ضيق إلى فضاء أوسع[4] و ظهر في أعقاب ذلك من استحسنوا هذه المحاولة مثل أبي مدين شعيب و محي الدين ابن عربي و أبي الحسن الشاذلي حيث تخرج على أيديهم مئات الطلبة الممتازين في علم التصوف فنشروه في المدن أولا و شيئا فشيئا ابتداء من القرن السابع الهجري نقل طلبتهم التصوف إلى الأرياف لنشره بين الأوساط الشعبية فأنشئوا لهذا الغرض زوايا للتعاليم الصوفية [1] و بذلك فتح مجال التصوف لأهل الريف و العامة من الناس.

و يعتبر أبو مدين شعيب أول من ادخل تعاليم الصوفية إلى المغرب العربي و أقدم شيخ للطرق الدينية المنتشرة في الجزائر [2] كانت له شهرة واسعة و مكانة رفيعة في بجاية حيث تخرج على

---

[3] ولد عبد القادر الجيلاني في جبل جيلان ببغداد سنة 471 ه و ربما استمد من مسقط رأسه هذا، نشأ و تربى في عائلة متواضعة ، أبدى مند صغره استقامة الأخلاق مما جعله مضرب المثل بين المجتمع الذي كان يعيش فيه. انظر عمر فروخ، التصوف في الإسلام، ص 78.

[4] د. لطيفة الأخضر، الإسلام ألطرقي ، دار سراس للنشر ، 1999، ص 19

[1] الفراد بال ، مرجع سابق ، ص 394

[2] د. فيلالي مختار الطاهر ، نشأة المرابطين و الطرق الصوفية و أثرها خلال العهد العثماني ، دار الفكر القرافيكي للطباعة و النشر ، باتنه، الطبعة الأولى بدون تاريخ، ص 18.

يديه العديد من الطلبة الذين ادعوا الولاية [1] و رووا الكثير من الكرامات التي نسبوها لشيخهم أبي مدين وادعى بعضهم كأبي العباس المرسي قائلا: « جلت في ملكوت الله فرأيت سيدي أبي مدين متعلقا سباق العرش ... فقلت له و ما علومك ؟ و ما مقامك ؟ فقال علومي أحد و سبعون علما و أما مقامي فرابع الخلفاء و رأس السبعة الأبدال » [2] قال عنه عبد الرحمان المغربي : « سمعت سيدي أبا مدين يقول أوقفني ربي عز و جل بين يديه و قال لي يا شعيب ماذا عن يمينك قلت يا رب عطاؤك قال عن شمالك قلت يا رب قضاؤك فقال يا شعيب لقد ضاعفت لك هذا و غفرت لك فطوبى لمن رأى من رآك [3]» و كذا اتصاله بالشيخ عبد القادر الجيلاني و تتلمذه عليه في بغداد حيث البسه خرقة الصوفية.

و في القرن السابع كان من أهل الصوفية من كان يستبدل الدراسات و التأملات بتلاوة الأوراد و الأذكار البسيطة و الأدعية و الصوم و المجاهدات البدنية و يمنحون ألفاظا إلهية و يعدون الرؤيا صادقة حقيقية فمثلا كان أبو مدين يبدو كالشمس لخادمه و مريده حين كان يعلم الصوفية و كالقمر حين يسكت[4] .

و طوال القرن السابع الهجري تكاثر الأتباع و المريدون خاصة بعد تأسيس الطرق الصوفية إذ تجمع حول هذه الطرق حلقات من الشباب لطلب العلم و المعرفة فأصبحت كل جماعة من هؤلاء الشباب مشتهرة بإتباع تعاليم هذا الشيخ أو ذاك دون غيره، كما كان المسافر (مصطلح لا زال متداولا و سنوضح معناه عند الحديث عن تكوين "الطلبه") أو أي صوفي بعد تأسيس هذه الطرق يلتجئ إلى الزوايا التي أصبحت مكانا للضيافة و مؤسسها صوفي جرت على يده الكرامات ولي ذاعت ولايته وانتشرت فيأتي المريدون لزيارته و التبرك به و التماس الدعاء (و الطريقة الدرقاوية خير دليل على ذلك) منه و إذا توفى دفن هناك و تنتقل إدارة الزاوية من بعد إلى احد أولاده أو أقاربه (زاوية سيدي بن عمر قرب عين الكبيرة، غير بعيدة عن مدينة ندرومه) و هكذا انتشر التصوف في بلاد المغرب.

---

[1] ابن مريم البستاني، في ذكر الأولياء و العلماء في تلمسان ، تحقيق محمد بن أبي شنب، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، 1986، ص 108

[2] ابن مريم، المرجع نفسه، ص ص 110-111

[3] المرجع نفسه ، ص 111

[4] ألفراد بال ، المرجع السابق، ص 388

كما كان الناس خلال هذه الفترة يلجئون إلى هذا الولي إما للتخلص من ظلم الحاكم أو لاستجلاب دعائه، و شفعته، و بركاته، و للشفاء من المرض و لتفريج الكروب.

و يبدو أن تغلغل التصوف بين عامة الناس آنذاك قد اقترن بالميل إلى رواية الأخبار العجيبة عن الأولياء و ساد الاعتقاد في كراماتهم [1] و ازداد هذا الاتجاه تضخما مع مرور الزمن إذ أصبح هذا الجانب أهم ما ينسب إلى الأولياء و كان من الراجح أن الشخصيات الصوفية و منها أبو مدين شعيب ساعدت على نشر ظاهرة الأولياء في بلاد المغرب [2].

و ابتداء من القرن الرابع عشر الميلادي لم يعد الصوفية ينتسبون إلى نفس الأوساط المتعلمة كما كان الحال عليه من قبل ليختفي التصوف تماما و لمدة قرن تقريبا حتى منتصف القرن الخامس عشر الميلادي، عصر الجازولي المتوفى 870 هـ (1465م) لكن دون مستوى عال كما كان من قبل على أن هذا لم يمنع الحركة الصوفية من مواصلة سيرها. [3]

عرف الشمال الإفريقي ابتداء من سقوط الأندلس الهجومات الاسبانية و البرتغالية و تحولات اجتماعية و ثقافية خاصة مع ضعف الدويلات المرينية و الزيانية و الحفصية. تدهورت الأوضاع نتيجة ضعف الأجهزة السياسية فقضي على التجارة بتحول الطرق التجارية و كان كل ذلك من جملة أسباب تدهور الأوضاع الاقتصادية و الثقافية و تراجع الحياة الفكرية و انتشر الجهل و الخرافات وولع الناس بالحكايات الشعبية و ساد الاعتقاد في الأولياء و في كراماتهم، فازدادت سلطتهم الروحية و اتسع نفوذهم و كثر عددهم[4].

و أمام مخاطر اللاأمن و اللااستقرار، وجهت الأوساط الشعبية أنظارها إلى المرابطين، أي كبار الصوفية في الجماعات الدينية و التمسوا النجاة على أيديهم خاصة عندما أشاع الأولياء بأنهم يتصرفون في الكون بقدرتهم الروحية و يعلمون الغيب و بأن الله تعالى هو الذي يحارب عنهم كل من حاربهم[5]. و لقد ساهم الخطر المسيحي على شمال إفريقيا في تقوية نفوذ الجماعات الصوفية فظفروا باحترام عامة الناس فرفع مكانتهم و زاد نفوذ سلطانهم، كما نسب بعض رجال الصوفية

---

[1] د. فيلالي مختار الطاهر ، المرجع السابق، ص 19
[2] المرجع نفسه، ص 19
[3] المرجع نفسه ، ص 393
[4] د.فيلالي مختار الطاهر ، المرجع السابق، ص19
[5] ابن مريم المصدر السابق، ص7.

أنفسهم إلى الأشراف... و هي ظاهرة لم تكن معروفة من قبل عند متصوفة القرن الثاني عشر و الثالث عشر الميلاديين.[1]

و ظهرت أهمية الانتماء إلى سلالة النبي صلى الله عليه و سلم بعد نزوح عرب الأندلس إلى بلاد المغرب و كل ذلك أدى إلى ظهور اسر شريفة أو مدعية الشرف بالولاء و أصبح لهم نقباء يمثلونهم و أمست لها امتيازات خاصة و تقدير و احترام مما دفع الشعب إلى تقديس أفرادها [2]. و نظرا للمكانة التي حظوا بها داخل المجتمع المغاربي كان يطلق عليهم اسم "مولاي" و "سيدي" و كذا "السي"

و بانتشار الحركة الصوفية في المغرب صار هؤلاء الشرفاء يزودون القبائل البربرية بأشراف و أولياء حاملين للبركات و تبع ذاك ظهور أناس يدعون بأنهم "شرفاء" حيث تنازلت بعض القبائل عن اسمها الأصلي و ثبتت الانتماء الجديد مما جعل ادمون دوتي يقول انه «ابتداء من القرن السادس عشرة تغير كل شيء فلم تعد لهذه القبائل نفس الأسماء بل اتخذت لنفسها أولياء »[3]

وجد هؤلاء الأشراف كل الترحيب من جانب القبائل البربرية العربية فمنحوا لهم الأراضي وأعطوهم المنافع العديدة، و جعلوا منهم شيوخا و حماة صوفيين، و أصبحت كل قبيلة تدفن شرفائها وتقيم لهم أعيادا و احتفالات تسمى "الوعدة" فكانوا موضع احترام الجميع و نظرا لنبالتهم و فضائلهم الكثيرة أصبحوا في مجموعهم يكونون أشهر الأولياء الصالحين للقبيلة.

و من الملاحظ أن الأولياء يكثرون في الريف عادة [4] و يبدو أن ذلك راجع إلى اختيار المرابطين للريف و مجالا لنشاطاته م حيث ساعدهم على بسط نفوذهم و انتشارهم حاجة الناس إلى من يعلمهم ويوجههم و يستمدون منه القوة على متاعب الحياة[5]، كما أن سكان المغرب المتنقلين الرحل الرحل كانوا يمثلون 90% من سكان المغرب الأوسط [6] و بالتالي قلة الحواضر فانجر عنه تفشي الأمية في البوادي و التخلف الفكري و يبدو أن هذا الفراغ كان من العوامل التي ساعدت على انتشار المرابطين.

---

[1] ألفراد بال ، المرجع السابق ص ص 421–423
[2] د. فيلالي مختار الطاهر ، المرجع السابق، ص 25
[3] E. Doutté, *L'Islam algérien en 1900*, Alger, 1900, p. 38
[4] د. حليم بركات، المرجع السابق، ص 259.
[5] د. فيلالي مختار الطاهر ، المرجع السابق، ص 25
[6] د. العيد مسعود، المجتمع الجزائري في العهد العثماني، رسالة جامعية لم تنشر، ص 311.

و مما سبق، نستنتج أن نجاح التصوف في بلاد المغرب ابتداء من القرن الثاني عشر الميلادي وضع رابطة بين الله و الإنسان و أضفى على أولياء الله نصيبا من القدرة الإلهية جعلهم قادرين على وضع الكرامات و بفضل انتشار الأفكار الصوفية في بلاد المغرب أصبح الإسلام اقرب إلى فهم الجماهير الأمية، فلم يعد الله الإله البعيد المجرد الذي لا يستطيع الإنسان الفقير أن يتخيله لقد نزل الله بين المسلمين ممثليه على الأرض من زعماء الطرق الصوفية و الأولياء و العديدين الأحياء منهم والأموات، لقد صار قريب منهم يستجيب لدعواتهم بشفاعة وكلائه على الأرض (أوليائه) و بركاتهم.

كما يجب التذكير أن نتيجة تأثر التصوف بمختلف العوامل جعله ينقلب في بعض الأحيان إلى دروشة[1] ثم زاد في الانحطاط حتى قيل عنه : « كان التصوف حالا فصار مالا و كان احتسابا فتحول إلى اكتساب و كان تعففا فأمسى تكلفا كان تخلقا فأضحى تملقا [2]» .

2.1. المرابطين:

إن ظاهرة زيارة الأولياء ظاهرة متشعبة الجوانب لا يمكن فهمها إلا بالرجوع إلى الأفكار والمفاهيم التي اقترنت بها. فمن ميزات منطقة المغرب انتشار الطرق الصوفية و كثرة المباني المخصصة لها و من بين هذه المباني و الرباطات و الزوايا. و سنهتم بهذا الجانب لنبين التحولات التي طرأت على مفهوم المرابط حتى تصل الكلمة إلى المعنى الذي هي عليه اليوم.

إن الرباط كلمة من رابط. قال احمد بن محمد الفيومي في المصباح المنير «الرباط اسم من رابط إذ ألازم ثغر العدو » [3] و قال البعض الآخر أنها «احتباس النفس في الجهاد و الحراسة و عند المتصوفة عبارة عن الموضع الذي يلتزم فيه العبادة » [4] .

لقد أطلق الرباط في أول الأمر على المكان أو الثغر [5] حيث كان المسلمون الأوائل يرابطون لصد هجمات العدو و الدفاع عن الإسلام و حدود الدولة الإسلامية، فهو ضرب من العبادة العالية ونوع

---

[1] د. فيلالي مختار الطاهر، المرجع السابق، ص 19
[2] احمد أمين، ضحى الإسلام، الجزء الرابع، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، 1962، ص23
[3] احمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، الجزء الأول، المطبعة الخيرية المغربية، ص 109
[4] محمد بن مرزوق التلمساني، المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن، تحقيق ماريا خيسوس، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، 1981، ص 411.
[5] الثغر هو المكان الذي يخشى منه هجوم العدو من البر او البحر: انظر عمر فروخ، التصوف في الإسلام دار الكتاب العربي، ص 27

من الجهاد[1]، غير انه اكتسى ابتداء من القرن الحادي عشر الميلادي في كثير من الحالات معنى المكان الذي يرابط فيه الصوفية للعبادة و الانقطاع إلى الله تعالى، و المجاهدات النفسية. كما صار مأوى للفقراء و اليتامى و بالتالي تحولت مهمة الرباط من المهمة العسكرية إلى نوع من المؤسسة الخيرية بالمفهوم الحديث لتأدية خدمات اجتماعية و دينية. و بعد التطاول على حدود الدولة الإسلامية فإن الكثير من الزاهدين و القياد و المتصوفين جعلوا يقصدون الرباطات المختلفة يلقنون أتباعهم الأذكار والأوراد مؤثرين العزلة على العالم المادي [2] فإذا اشتهر احدهم بين الناس أسس له مركزا فيه الزوار والغرباء و الأتباع و يتبرعون له، فيكبر و يتضاعف قاصدوه و مريدوه و يصبح اسم المتصوف "مرابط" علما على المكان فإذا مات هذا المرابط يدفن في الرباط و يصير الضريح علامة على الرباط و تزداد قداسته بين أهل الناحية و تنتشر سمعته و نفوذه إلى نواح أخرى[3]

و يبدو أن انتشار المرابطين في بلاد المغرب مند بداية القرن الخامس عشر الميلادي مرجعه إلى عوامل منها ما بقي من معتقدات قديمة ظلت سائدة في ظل الإسلام [4] و إلى موجة التصوف التي عمت بلاد المغرب ابتداء من القرن الخامس عشر الميلادي.[5]

و قد أدى إقبال الناس على المرابطين و اعتقاد ولايتهم إلى رفع مكانتهم مما جعل الكثير من الدجالين يستغلون سذاجة الناس فأدعو الولاية [6] و تظاهروا بالزهد فأطلقوا على أنفسهم أو أطلق على دعاتهم اسم "مرابط" و بذلك كثر عدد الزوايا و المرابطين و هناك سبب آخر يتمثل في كثرة عدد أبناء المرابطين أنفسهم حيث يدعي كل واحد منهم بأنه وارث للولاية مستحق لها دون غيره و من هنا كانت الفكرة القائلة بأن البركة الإلهية تفيض على الولي ثم تنتقل إلى ذريته فيصبحون جميعا مرابطين يلتمس منهم الناس البركة (راجع السحر التوددي) و يبدو أن تسابق القبائل و

---

[1] طالب عبد الرحمن بن احمد التيجاني، الكتاتيب القرآنية بندرومة من 1900–1977، ديوان المطبوعات الجامعية، 1983، ص 15

[2] عمر فروخ ، المرجع السابق ، ص 28

[3] محمد نسيب، زوايا العلم و القرآن، دار الفكر الجزائر بدون تاريخ الطبعة، ص 207.

[4] حمدان بن عثمان خوجة ، المرآة، تحقيق محمد العربي الزبيري، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع الجزائر، 1975، ص 54

[5] د. العيد مسعود، المرجع السابق ، ص 309

[6] د. فيلالي مختار الطاهر، المرجع السابق، ص24.

العشائر ليكون لكل منها مرابطها يعزز شوكتها و يدعم مركزها و يسبغ عليها بركته التي تجلب لها المنافع و تدرأ عنها المضار مما ساعد أيضا على انتشار المرابطين و الأولياء [1] .

و مما ساعد على ظهور الأولياء ببلاد المغرب الزوايا (مفرد زاوية)، و يقال أيضا "الزوي" بتسكين الزين، و هي مؤسسة دينية و ثقافية و اجتماعية و عسكرية، و هي عبارة عن فناء واسع تحيط به مرافق هي مسكن الشيخ و مسجد و مكان للضيافة و حجرات لسكن الطلاب (انظر تكوين الطلبه، الفصل الخامس) و الإخوان [2]

لقد لعبت تلك الزوايا دورا هاما في تحفيظ القرآن الكريم و تدريس أصول الفقه كما كانت مركزا لإيواء الطلبة و تعليمهم و ملجأ للفقراء و المساكين و الأيتام، و مصدرا للانتفاضات الشعبية ومراكز ثورية للدفاع[3]

و تبعا لتدهور الأوضاع الاقتصادية و تناقص الحركة الفكرية و انتشار الجهل و الخرافات في بلاد المغرب ابتداء من القرن الخامس عشر كنتيجة لضعف الدويلات المغاربية فإن الناس أصبحوا يعتقدون أن الإنسان لا قدرة له في هذا العالم و لا طاقة له في تغيير ما قدر له من الحوادث إلا إذا استعان بالأولياء الصالحين [4] الذين تربطهم صلة وثقة بالله، و من هنا أخذ الاستنجاد بالأولياء يشكل الوسيلة الطبيعية التي يلجأ إليها الشخص في سلوكه كلما إصابته مصيبة أو تعرض لخطر من الأخطار أو احتاج لمساعدة لتحقيق رغباته. و قد ساعد الفكر الصوفي على مجابهة الكثير من حالات الضعف الذي مر به العالم الإسلامي لما كان السكان يتحلون به من فكر اعتقادي بالكرامات و البركات.

كان يشرف على إدارة الزوايا إما "المرابط" أو "المقدم" الذي هو شيخها، فيراقب أعمال الطلبة، و هو الذي يسجل عليهم كل المخالفات و الأخطاء التي يرتكبونها. كما كان يتولى الفصل في الخصومات بين أهلها بعدما يتعذر الأمر في إيجاد الحل المناسب لمشكلة مستعصية [5]. و يقرأ معهم معهم الأوراد الخاصة بطريقة، و قد كانت الزاوية بمثابة دار يسكنها الطلبة و يتلقون بها بعض

---

[1] د.العيد مسعود، المرجع السابق، ص 310.

[2] د. احمد شلبي، المرجع السابقن ص 427.

[3] Abdellah Laroui, *L'histoire du Maghreb*, Tome 2, collection Maspero, Paris 1976, p 24

[4] عبد الحميد حاجيات ، المرجع السابق، ص87

[5] د. احمد شلبي، المرجع السابق، ص 428

الدروس فهي حينئذ شبيهة بالمدرسة و لذلك تلتقي جميع الزوايا في الهدف و تختلف في كونها تابعة لطريقة معينة.

و يساعد في إدارة الزاوية " المقدم" وكيل و عدد من الخدم المتطوعين، أما موارد الزاوية فتتمثل في دخل الأوقاف و الاحباس التي يوقفها الأتباع عليها. و في الزكاة و الهدايا العينية التي يتلقونها من أفراد القبيلة و النذور "الوعدة" و ما يجمعه لها تلاميذ الزاوية في حالة عجز مواردها من المناطق التي تخضع لنفوذها و كذلك تبرعات المسافرين الذين ينزلون بها و ما يحمله كل تلميذ للزاوية حين يحذر للدراسة. و استطاعت الزوايا أن تكسب ثقة الأوساط الشعبية المغاربية بفضل دورها الايجابي في نشر التعليم بجميع مستوياته و بفضل شيخها الذي كان من أولياء الله المباركين، هذا و قد قامت بنشر التصوف في المدن و الأرياف كما مهدت لظهور الطرق الصوفية الدينية[1].

3.1. الطرق الصوفية

و قد تعددت الطرق الصوفية في أنحاء العالم و انتشرت بداية القرن الرابع عشر الميلاد ي وكان أول من نادى بها و أسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني في بغداد[2].

و قد عرفت الجزائر ظهور الطرق الصوفية فيها منذ بداية القرن السادس عشر [3] ثم أخذت في الانتشار و النمو في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي و يرجع بعض المؤرخين ظهور الطرق الصوفية بالجزائر كنتيجة للتأثير الخارجي [4] ذلك أن مثقفي الجزائر كانوا كثيرا ما يقصدون طلب العلم خارج ديارهم التي كانت تفتقر إلى وجود معاهد و جامعات، فأثناء إقامتهم بفاس أو في تونس أو في القاهرة أو في الحرمين أو في دمشق أو بغداد أو القدس، كانوا يأخذون العهد عن شيوخ الطرق حيث كان ذلك يعتبر جزءا من ممارسة العلم كما كان في المشرق الإسلامي مصدرا هاما لتصدير المذاهب الصوفية النابعة من البلاد العربية أو التي كانت تأتي من فارس و الهند و اسطنبول.

[1] أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص 268
[2] د. كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف و التشيع، دار المعارف، مصر الطبعة الثانية، ص 443
[3] د. فيلالي المختار الطاهر ، المرجع السابق، ص 34
[4] د. أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص 500

و مما ينبغي الإشارة إليه انه حينما قامت الحروب الصليبية ضد الجزائر كان رجال الطرق الصوفية هم الذين شاركوا في بادئ الأمر بحكم سلطتهم الروحية على الأهالي لمبايعة العثمانيين والتعاون معهم و مباركة حركتهم الجهادية. و يذكر بعض المؤرخين [1] أن عدد الطرق الصوفية التي كانت موجودة في المغرب الإسلامي في أواخر القرن الثالث عشر الهجري ثلاث عشرة طريقة من مجموع ست عشرة شاذلية الأصل و أهم هذه الطرق هي: القادرية، السنوسية، الرحمانية، و التجانية، و و درقاوة الشاذلية، و العيساوة [2] و نذكر فيما يلي بعض الخصوصيات المشتركة بين هذه الطرق الصوفية:

يكون الشيخ المؤسس ملجأ للبؤساء في حياته و بعد مماته حيث يظل طوال حياته متواضعا وسندا للفقراء و المساكين، و بعد مماته وليا يستنجد به الناس و كل من يشعر بالآلام و المتاعب، ويعيش فقير بالرغم من الثروات التي تدفقت عليه من هدايا المريدين و الزوايا لأنه يوزعها باستمرار على المحتاجين[3] .

رغم استقلال مقاديم فروع الطرق الصوفية في أنحاء المغرب العربي، ظلت التقاليد والممارسات المتمثلة في الحضرة و الذكر واحدة و كان المقاديم يعينون خلفاءه م حينما يحسون بدنو اجلهم و إذا فاجأهم الموت قبل ذلك فيقوم الإخوان باختيار المقاديم عم طريق الانتخاب أثناء الحضرة ثم يطلب هؤلاء المقاديم الجدد مصادقة شيخ الطريقة أو يذهبون بأنفسهم للحصول على التصديق [4]

يحمل عددا من المساجد و الزوايا و القباب و الأضرحة أسماء المؤسسين و الذي يوصف بنعوت مختلفة مثل سلطان الأولياء و سلطان الصالحين و قطب الأقطاب و ملك البر و البحر

يعرف عن الشيخ المؤسس انه صاحب كرامات كثيرة التي يرويها تلامذته

يمكن القول أن هذه الطرق تحمل عناصر تتداخل مع ظاهرة زيارة الأولياء، فأغلب شيوخها كانوا علماء في الدين تعلموا و أصبحوا بعد ذلك مدرسين فأسسوا زوايا و عملوا على جذب الناس إليهم بقولهم " من لا شيخ له فالشيطان شيخه" و اعتمدوا عليها لنشر تعاليمهم و تحقيق النجاح لانتشار طرقهم. ثم أن هذا التكريم الذي حظي به رجال هذه الطرق و التبرك يبدوا انه راجع إلى ثقة

---

[1] د. ابو القاسم سعد الله، المرجع السابق ، ص 466

[2] G.H. Bousquet, *L'Islam maghrébin*, La maison des livres, Alger, 4° édition, 1954, p 156

[3] Louis Rinn, *Marabouts et Khouans*, Alger, 1884, p174

[4] Louis Rinn,Ibid, p199

الأوساط الشعبية فيهم على حل لمشاكلهم المستعصية، كما يضاف إلى ذلك اعتماد مؤسسي هذه الطرق وسيلة الإغراء من الكرامات لكل من تبعهم و التي أثرت على عقول البسطاء من الناس و جعلهم يتقبلونها[1].

و من الملاحظ أن نشأة الطرق الصوفية في بلاد المغرب لم يكن يتم لها الانتشار لولا تخاذل الحكام المركزيين للدويلات المغاربية و استهتارهم بأمور الأوساط الشعبية حيث ظلوا غير مبالين بأمورهم سوى الاهتمام بأنفسهم مما دفع بالطرق الصوفية إلى الانتشار و أن تجد لها مكانا واسعا في البلدان المغاربية. يضاف إلى ذلك الانحطاط الفكري و الثقافي لدى أغلبية سكان بلاد المغرب خاصة الريفيين [2] سهل مهمة شيوخ هذه الطرق في نشر أفكارهم الممزوجة في بعض الأحيان بالخرافات، فساد اعتقاد الناس في ولايتهم و بركتهم و جعل الكثير من الدجالين يستغلون بؤس و سذاجة الناس و ضيق أفقهم و يدعون الولاية فأصبحوا مرابطين و أولياء. و مهما يكن من أمر كانت هذه الطرق المتعددة أماكن التقاء الناس من مستويات مختلفة بغض النظر عن أصلهم ألاثني أو الجهوي. كما عملت على توفير التعليم لأبناء السكان و إطعام الفقراء المعوزين. كما كان في الكثير من الأحياء رجال هذه الطرق يقومون بدور الوسطاء في حل المشاكل و المنازعات داخل القبيلة الواحدة و خارجها و إقرار السلام و الأمن في الريف و مما يوضح ذلك قول حمدان خوجة " أما السلم فإنه يتم دائما بتدخل المرابط" [3]. و من هنا نفهم سبب لجوء هذه الأوساط إلى الزوايا اليوم غالبا ما يوجد بها ضريح مؤسسها الذي يدعى الولي الصالح أو سيدي... فيلجئون إليه إما لحل مشاكلهم المستعصية، أو طمعا في بركاته واضعين كل ثقتهم فيه.

و لا تفوتنا المناسبة لنذكر بالعلاقة القائمة بين المسجد و الأولياء. لقد ارتبط المسجد في بلاد المغرب عادة بنسبه إلى الأولياء و الصلحاء، فقد كانت هناك عدة مساجد تحمل أسماء بعض الأولياء الصالحين نظرا لعلمهم و مكانتهم التي كانت عالية، مثل مسجد سيدي الحلوي (أبي عبد الله الشوذي)، و مسجد أبي مدين شعيب الاشبيلي و غير ذلك من المساجد التي ارتبط اسمها بالأولياء، و من أهم ما كان يميز المساجد المنسوبة إلى الأولياء كونها كانت ملجأ للهاربين من العقاب و القتل فقد كانت الأوساط الشعبية المغاربية تعتقد في حصانة حمى الضريح المدفون بجوار المسجد، فيكفي مثلا أن يهرب الجاني إلى هذا الحرم فلا يمسه أحد، و لا شك أن ذلك

---

[1] د. فيلالي مختار الطاهر، المرجع السابق، ص 60

[2] المرجع نفسه، ص 29

[3] المرآة، تحقيق محمد العربي الزبيري، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، 1975، ص 56

يدخل في نطاق عقيدة الناس في صلاح الأولياء و قدرتهم على تسليط غضبهم على من يستهين بحرمهم و هذا ما يفسر كثرة الأضرحة والقباب المقامة على الأولياء الصالحين في بلاد المغرب فكل مدينة محروسة بولي من الأولياء الذي يحميها من العين و الغارات و من نكبات الطبيعة و لعل ما يوضح ذلك كثرة الأولياء الصالحين بتلمسان و الذين تتحدث عنهم المصادر التاريخية.

و عليه يمكن القول أن المسجد لعب دورا كبيرا في إبراز الأولياء الصالحين الذين حظوا بمكانة رفيعة داخل المجتمعات المغاربية و أصبحوا محل زيارات مختلفة من قبل الأوساط الشعبية باعتبارهم أصحاب كرامات و ذوو علم.

و إذا كان بعض هذه المؤسسات قد لعب دورا كبيرا في مجال العلم المعرفة فإن بعضها كثيرا ما ابتعد عن الهدف الذي كان يسعى لتحقيقه. فقد كان بعض المرابطين بعيدين شيئا فشيئا عن العلم و العمل [1] و اقتربوا من التدجيل و الخرافة و لم تكن لديهم عقيدة واضحة و كل ما كانوا يفعلونه هو بناء زوايا لهم و ادعاء الكرامات و إعطاء العهود و الأوراد و تلقين الأذكار و جمع المال و الهدايا من الفقراء و استغلال العامة عقليا و ماديا كما كانت الطرق الصوفية هي الأخرى بؤرة للخرافات و البدع التي تسيطر على عقول الناس و أفكارهم [2] كما ظل التصوف مجالا للخرافا ت حيث استغله الدجالون والمشعوذون لجلب الناس و الاستحواذ على أموالهم فأصبح ذلك التصوف المزيف مصدرا للكسب.

يبدو و أن الاضطرابات التي عرفها المغرب العربي، و الحروب القبلية الدائرة بين أجزائه وبدقة أكثر بين حكامه و ولاته تركت آثارا عميقة في الإنسان المغاربي تجلت في رد الفعل المتمثل في الهروب إلى التصوف و أهله، و إلى التصديق بالكرامات و المعجزات و التبرك بالأولياء إلى حد صار ينسب إليهم خوارق لا يمكن التصديق بها، و في هذا الصدد نذكر بقول أبي مدين شعيب الاشبيلي "بفساد العامة يظهر ولاة الجور و بفساد الخاصة تظهر دجاجلة الدين الفتانون" [3].

كل هذه العوامل ساهمت في اتساع ميدان التصوف المبني على الدعاوي والنواميس الظاهرة فكثر المنتسبون للطرق الصوفية و يبدو أن انتشار هذه الطرق بين العامة من الناس في تلك الفترة دليل

---

[1] محمد نسيب، المرجع السابق، ص 23

[2] د. فيلالي مختار الطاهر، المرجع السابق، ص 62

[3] ابن مريم ، المصدر السابق، ص 144

على تقصير العلماء [1] و ضعف الحكومات المغاربية على بسط نفوذها في الأمة مباشرة و عدم قدرتها على حماية حرمة أراضيها و بالتالي نقول أن سيادة المتصوفة المنحرفون كان دليلا على انحطاط الدول المغاربية سياسيا و علميا و اجتماعيا حيث لم نجد في حدود اطلاعنا من طرح المسالة الاجتماعية و المتمثلة في فقر و تهميش فئات اجتماعية واسعة.

2. المعتقدات و الدوافع المؤدية لزيارة الأولياء و المرابطين

1.2. الدوافع الذاتية

2.2. الحاجة إلى الشفيع أو الوسيط

لم تكن العبادة في العالم القديم بالتي يمكن تخيلها دون وثن أو صورة، فقد كانت الآلهة دوما مجسدة صنما أو كوكبا أو ظواهر طبيعية ذاتها [2] و كان لا بد من قرون طويلة حتى يرسخ هذا المفهوم الجديد للإله في الأذهان، غير أن الإحساس ظل دائما لدى البشر بالفجوة الهائلة التي تفصل بينهم و بين الإلاه و كان أن نشأت لديهم حاجة ملحة إلى ملء هذه الفجوة و هي حاجة نفسية رأى بعض رجال الدين من الحكمة الاستجابة لها بقدر محدود خوفا من أن تنصرف العامة على الدين كلية، أو حرصا على بقاء سلطانهم . و سرعان ما حلت التماثيل الدينية مكان الوثن، و زيارة الأولياء محل عبادة الآلهة و الأسلاف. و قد صحبت هذه الحاجة النفسية لدى العامة إلى المحسوس حاجة أخرى نفسية هي أيضا إلى الشفيع أو الوسيط – إذ لا تكتفي الطبقات الشعبية الفقيرة العاجزة بالتعاليم المجردة بل تحتاج الى وسيط يتجسد في شخص صالح يتحسس معاناتهم و يساعدهم على حل مشكلاتهم و ينصرهم على ظالميهم و يتكلم لغتهم. بهذا تفضل هذه الفئات توسيط ما يرونه اقرب إليهم و أشبه بهم فيتحولون "عن دعاء الرب إلى دعاء نبيه إلى حفيد نبيه إلى سليل بعيد من أهل البيت إلى ولي صالح" [3] في مدينة أو قرية يطلبون شفاعته أو عونه و يلجئون إليه وقت المحنة أو الضائقة (راجع فكرة المصيبة عند ايفانس- بريتشارد) و ربما الولي الصالح لم يعد سوى فكرة يلتجأ إلى الطالب المعتقد في قدراته في التوسط مع العالم العلوي.

يذكر محمد العبد الله في تحقيق له حول المزارات في لبنان ان المزار يلعب دور الوسيط بين المؤمن العادي و الله " فبينما يتخذ الدين مستوى نخبويا نظريا في النصوص و التفاسير لا يقوى

---

[1] محمد مبارك الميلي، المرجع السابق، ص 498

[2] بوعلي ياسين، الثالوث المحرم- دراسة في الدين و الجنس و الصراع الطبقي ، دار الطليعة بيروت،1985، ص ص 14-15

[3] حسين احمد امين، المرجع السابق، ص 98

على ارتقائه العامة يؤمن المزار علاقة مجسدة في البناء، و في شخص الولي نفسه و في لاحلام و الرؤى فيشكل بديلا شعبيا للنص الديني و نوعا من الاجتهاد في هذا النص ووجه الاجتهاد ان النص الديني لا يحتوي مثل هذا الإمكان لتدخل الغيب تدخلا مباشر و يوميا في حياة الإنسان " [1] .

و قد توصل "ارنست غيلنر" (Ernest Gellner) في الدراسة التي قام بها حول الصراع القائم في الإسلام بين الدين الرسمي و الدين الشعبي أن هناك قطبين، قطب التوحيد و السنة و الوحي و المساواة في الإيمان، وقطب الاعتقاد في الأولياء و الاختيار و الحدس و التدرج في علاقة المؤمن بالله. و رأى كذلك أن المجتمعات تنتقل من التعددية إلى التوحيد ثم التعددية من جديد عندما يصبح مفهوم الله شديد التجريد فيحتاج المؤمن إلى وسيط يصل بيه و بين الله[2].

و في دراسة تناول فيها نور الدين طوالبي حول الموضوع في قرية "كرزاز" في جنوب الجزائر، و كذلك في قرية "بني حمدون" وجد أن سكان القريتين يحركهم دافع إخلاصهم للأولياء من خلال التماس الوسيط ، فأغلبية المستجوبين أكدوا على أن زيارتهم للولي لا يمكن التخلي عنها و أن الولي في نظرهم " هو الممثل الشرعي لله و بدونه ما كان للإسلام أن ينتشر على الأرض و لما كان عزيز جدا على قلوب المؤمنين[3] .

و يبدو أن الأوساط الشعبية تلجأ إلى الولي و تجعله كوسيط بينها و بين الله عندما تقسوا ظروف الحياة فتتوجه هذه الأوساط إلى الولي و تتضرع إليه أن يحقق أمانيها و دعوتها. و هذا ما يؤكده طوالبي حين يقول "وبينما لا يعد الله إلا بجنبه بعيدة، أي بنوع من دفعة مؤجلة تتناول التعويض عن الأكثر تقوى على الأرض، تتحدد أعمال الخير عند الولي في القريب المباشر. و من هنا تكون دوافع السكان المنطقية في التماس وسيط[4]

2.1.2. الأولياء المعالجون

ظاهرة بادية للعيان في المجتمع المغاربي، يجمع الناس على وجود قوة خارقة للأولياء والمرابطين المدفونين في أراضيهم، و منبع هذه السلطة الاعتقاد بأنّ هؤلاء الأولياء لهم مقام عالي عند الله و

---

[1] محمد العبد الله، المزار ذلك الوسيط المسحور، مجلة النهار العربي الدولي من 02 الى 08 فبراير 1981، ص 50

[2] Ernest Gellner, *Apendulum swing theory of Islam*, Annales de sociologie, 1968, pp 5-14

[3] نور الدين طوالبي، الدين و الطقوس و التغيرات، ترجمة وجيه البعيني، منشورات عويداد بيروت، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، 1983، ص ص 134–138

[4] نور الدين طوالبي ، المرجع السابق، ص 137

به يستطيعون التوسط لديه لصالح هذا الشخص أو ذاك، و قدرتهم العجيبة (البركة) على مداواة بعض الأمراض،و تبعا لذلك اختص كل واحد في علاج مرض معين و قدرته على ذلك متعلقة بشخصيه و سيرة حياته.

يغلب الاعتقاد في الوساطة عند الذين يلجئون إلى هذا النوع من التطبيب التقليدي الاعتقاد في القدرة على المداواة مع أن الشرائع الإسلامية لا تعترف بهذه القدرات رغم التقدير الذي يتمتع به هؤلاء الأولياء" أسقطت حالة من التخلف الفكري هؤلاء المسلمين الجاهلين للمبادئ الأولية للإسلام، في عبادة المرابطين. فحتى سكان المدن باستثناء القليل، لديهم ميول لإبداء صفة الواقعية في الإيمان بالقصص الغريبة. أما بالنسبة للإنسان الريفي، فاعتقادهم و تفاهتهم ليس لهما حدود. و هذا مما يؤدي بعدد كبير من المسلمين عوض الالتجاء إلى رجل ذي فن أو علم و إتباع الإرشادات التي يمكن أن يعطيها، يفضلون البحث عن دوائهم عند مرابط من الناحية" [1]

و في رأي أبو بكر عبد السلام بن شعيب، يقسم هؤلاء الجاهلين من المسلمين الأمراض إلى صنفين : الأمراض الجسدية و الأمراض النفسية أو أمراض الفكر، الأولى هي التي يمكن تفسير طبيعتها: حمى، آلام الرأس، الخ، والثانية ما جهل سببها مثل الهستريا، الشلل، "الأمراض الجسدية أسبابها سهلة الاكتشاف، أما الأمراض النفسية فأصلها صعب الإدراك لأنّها من عمل الجن إذ يعتبر المصاب مملوك من الجن. و على المصابين بمرض جسدي لاسترجاع قواهم زيارة المرابط المختص في علاج هذا المرض... لأمراض العين (يزار) سيدي محمد بن يعقوب... في ضريحه شجرة زيتون وعلى المريض الأكل من ثمار هذه الشجرة... و آلم الرأس لها المرابط سيدي بوراس... وعلى المريض شراء "زليف" [2] يطبخه و يأكله في الحين تحت قبته مع ترك العظام هناك، و لا يدخل المرافقون مع المريض حتى لا يلحقهم المرض، و يصاب بالمرض نفسه أول من يدخل بعد المريض إلى ضريح سيدي بوراس... أما المصاب بالحمى فعليه بزيارة سيدي القيسى الموجود في حي باب سيدي بومدين لمدة ثلاثة أيام متتالية ... قبل طلوع الشمس أو بعد غروبها...أما مرض "الشهاقة" الذي يصيب الأطفال الصغار، فيذهب أحد الوالدين إلى سيدي الأنجاصي الموجود على الطريق المؤدي إلى سيدي بومدين و يأتي بحبة حصى يضعها لمدة ثلاثة أيام تحت وسادة الطفل المريض لتعاد الحجرة الصغيرة إلى مكانها... و على العاقرات حتى تصبحن منجبات بزيارة لمدة سبعة أسابيع متتالية إلى سيدي الداودي بن ناصر... الموجود قرب

---

[1] أبو بكر عبد السلام بن شعيب revue africaine n°51 1907 p 251
[2] الزليف: رأس الذبيحة

أقادير بضاحية تلمسان. السبع زيارات تكون يوم الأربعاء... ما قلناه يتعلق بالأمراض الجسدية فقط "[1]

أمام التقدم العالمي و تعميم الرعاية الصحية نستطيع القول أن الأمراض الجسدية أصبح ينظر إليها عقلانيا، فلم تبق المعرفة الطبية حكرا على ذوي الاختصاص فعممت بفضل وسائل الإعلام والمجهود التعليمي و لكن لم تول الأمراض النفسية الرعاية الكافية نظرا للتمثلات الخاصة بها.

ما هو ملاحظ في تلمسان و نواحيها، أن الأولياء المختصون بهذا النوع من الأمراض، بسلطتهم على الجن هم سيدي يعقوب الموجود على الطريق المؤدي إلى الصفصاف و سيدي علي بن نقيم الموجود على الطريق المؤدي إلى سيدي بومدين و سيدي كانون الموجود على مقربة من الطريق الوطني رقم 22 الرابط بين مدينتي تلمسان و الحناية.

يلجئ المصاب بالأمراض قبل زيارة الوالي أو المرابط إلى "الطالب" المشهور بالتنبؤ بهذه الأمور و تفسيرها، و هدف الاستشارة هو إطلاع المريض على اسم الولي أو المرابط الذي له علاقات سرية مع الجن الذي أصاب المريض. و بعد تحضير "الحرز" و التمائم مقابل مبلغ نقدي معين، وتعيين الحيوان الذي يذبح كقربان للولي و كذلك يوم و ساعة الزيارة، و يحدد "الطالب" لون الحيوان الذي يضحى به لأنه يعتقد أن كل جن له لون مفضل.

و الحيوانات الأكثر استعمالاً هي المعز، الدجاج و خاصة الديكة، لإعتقاد أن الجن المسبب للمرض سيشرب دم الهدي فيبتعد عن المريض الذي أهدى لهم هذا الطعام المحبب لديهم. تسمى التضحية بحيوان يتغذى على النبات "التعرقيب" وبديك أو دجاجة "النشرة ". و هناك من الجن ما هو أبيض، يكون التداو ي منه بزيارة المرابط أو الولي المشار إليه مع تقديم القربان المنصوص عليه من طرف "الطالب"، و ما هو أسود و على المريض إقامة وعدة على شرف السود و يقال كذلك العبيد.

في اليوم المحدد، يلتقي هؤلاء (السود) في بيت المريض، يقومون برقصات تشبه رقصات الزنج الأفارقة تسمى "الخبيط"، و فيه تحرك جميع أطراف الجسم مع تعرية النصف العلوي منه. و يضرب الراقص على ظهره بحبال جلدية تسمى الكرافاش(من الفرنسية cravache) و هي الأداة التي تضرب بها الخيل للركود بسرعة أكبر) و يضرب على بطنه بسكاكين بالإضافة إلى ألعاب

---

[1] أبو بكر عبد السلام بن شعيب المرجع نفسه ص 252

بهلوانية أخرى مثل المشي على الجمر و تمرير السكين على اللسان و وخز الإبر فيه في جو احتفالي يغلب عليه أصوات قرقابو و الطبول. يأخذ رئيس الفرقة الحيوان الأضحية (تيس أو ديكة) و يدور حول رأس المريض الذي يوضع في وسط الحشد سبع مرات، ثم يذبح الحيوان فيرسم على جبهة المريض خطا عموديا وسوار على الرجلين و اليدين بدم القربان، و يتكرر الاحتفال كل سنة في نفس المكان و الفترة لأنه دَيْن اتجاه الجن و إذا غفل المرء عن القيام بهذا الالتزام فمن الممكن أن يصاب مجددا.

عوض الفحص عند "الطالب" الذي يدرك الغيب يلتجأ "لطالب" آخر يعتبر أقدر على طرد الجن من الجسم المعين. يوجه "الطالب" بعد التلفظ بعض المقالات في أذن المريض، تهديدات للجن ساكن في جسم المريض كما يقال. فإذا استيقظ المريض يوزع النجاح "للطالب" فيغدو أكثر شهرة. أما إذا تواصلت غيبوبة المريض بالرغم من العزائم و القراءات التي تليت، فيأخذ "الطالب" بعصي و يانهال على المريض ضربا حتى يستيقظ، و يوهم بهذا الفعل أن الجن هو الذي يتلقى الضرب و تسمى هذه العملية "التخديم".

يطرح "الطالب" على المريض عدة أسئلة قبل أن يستيقظ، لمعرفة هوية الجن الذي يوجد في جسم المصاب أو المسكون كما يقال و كذلك حول هدف زيارته، و يبدي إلحاحا بتكرار الأسئلة: ما اسمك ؟ ماذا تفعل هنا ؟ يهتدي المريض في حالة شبه يقظة إلى الإجابة بذكر اسم شخص و عليه يتمكن "الطالب" (حسب ما يبديه) من معرفة هل الجن أبيض أو أسود و مسلم أو كافر.

و لزيارة ضريح الولي أو المرابط كما يقال مقابل نقدي، يترك المريض مبلغا من المال على الضريح أو يعطيه "للمقدم" أو "المقدمة" و تسمى العملية "إعطاء الزيارة". و تضاف كمية من الجاوي وشمعة لتضيء المقام. لا يعتبر الوالي مسؤولا عن فشل هذه الزيارات و القرابين، بل المريض الذي لم يقم بها على أحسن وجه و عندها يقال "ماعندهش النية" أو "نية قليلة" و تعتبر النية شرطا أوليا وأساسيا في هذا النوع من العلاج.

و يظهر دليل حسن النية أو على الأقل وجودها في المحافظة على العناصر التي تكون الطقوسية المتبعة، و أوّلها إشارة "الطالب" أو المنام [1]، و يقال "يوقف عليه الوالي في المنام" و ثانيها إحضار الهدي و أخيرا الزيارة التي تنتهي "بالتسريح" وهي الرخصة التي يعطيها الوليّ للمريض أو الأقارب لمغادرة الضريح. و يرى هذا التسريح في المنام أو يقترح بصفة رمزية.

[1] ارجع إلى المنام في جزء الكهانة

و خلاصة القول انه قبل أن يتجه الزائر المريض إلى احد هؤلاء الأولياء عليه أولا باستشارة "الطالب" الذي بإمكانه معرفة مصدر المرض [1] و نزع الجن الذي يسكنه و بعد ذلك ينصحه بزيارة احد الأولياء و تقديم القربان إليه.

و يبدو أن الاعتقاد في القدرات العلاجية للأولياء له ما يبرره في الأوساط الشعبية حيث أمام عجز الطبيب النفساني مثلا في شفاء المريض من مرض "الجنون" ، في هذه الحالة يلجأ هذا الأخير رفقة عائلته إلى عناية متخصص محنك هو احد أولياء الله تعالى الذي يتعالى برهانه (قدرته) على كل براهين الطب الحديث. و قد أحصى نور الدين طوالبي في الدراسة [2] التي قام بها 42.4% من الأشخاص المستجوبين يرون أن الطبيب النفساني بالمقارنة مع "الطالب" هو بدعة حديثة و انه مشعوذ تبقى عادة مبادرته في الأمراض العقلية دون نتيجة، و أكدوا على كفاءة "الطالب" العلاجية في كونه حائزا على نوع من العلم الواسع المرفق "ببركة إلهية"، و هذا يبين لنا أن كل شيء قابل لأن يكون مقدسا عند الأوساط الشعبية " فالزمان و المكان و الكائنات الحية و الجماد ، و الكلمات و الأفعال جميعها أشياء مهيأة للانخراط ضمن فضاء مقدس" [3]

2.2. الدوافع الاجتماعية و الثقافية

1.2.2. تشجيع السلطة

تمكنت السلطة، في بعض الظروف، أن تستعمل الدين لمصلحتها بإخضاع الشعب و إلهائه باللجوء إلى الأولياء و تفويض أمره لهم بدلا من مواجهة الواقع و الاعتماد على طاقتهم الخاصة. وكان توظيف الدين في دعم مواقفها و تثبيت شرعيتها و وجودها [4]، فأمام فشل إيديولوجيتها في بعض الأحيان لا تجد الأنظمة العربية بدا من العودة إلى المخزون الشعبي [5] و هذا من خلال تجنيد المؤسسات الدينية الشعبية و على رأسها الاهتمام بالأولياء و تشييد القباب على أضرحتهم، و

[1] د. نور الدين طوالبي، في إشكالية المقدس، منشورات عويدات – ديوان المطبوعات الجامعية، ص 43
[2] المرجع نفسه، ص 43
[3] التجاني القماطي و مجموعة من المفكرين، الإنسان و المقدس ، دار محمد علي الحامي، الطبعة الأولى 1994، ص 75
[4] حليم بركات ، المرجع السابق، ص 281
[5] د. عروس الزبير، الدين و السياسة في الجزائر ، مقال مقتطف من كناب الإسلام و السياسة دار موفم للنشر ، 1995، ص 185

تشجيع الأوساط الشعبية على زيارتهم فيتحول الدين إلى أداة من اجل تدعيم وجودها. وفق هذه المعاينة السوسيولوجية، تصبح الفئات الشعبية أكثر ارتباطا بالمقدس، و أضرحة الأولياء فضاءا تمارس فيه مختلف الطقوس من قبل هذه الأوساط لأنها ترى في الأولياء منقدون يتحسسون مآسيها و مشاكلها.

ضمن هذا المنظور تتشكل العلاقة الوثيقة بين الدين و الأوساط الشعبية و إجماعها على تقديس السلف و الاستفادة من الانتساب إليهم، بل أن زيارة الأولياء هي في الواقع عبادة للسلف حتى في الوقت الحاضر [1]، و ذلك عن طريق رفع السلف إلى مقام الأولياء و لعل هذا ما يفسر وجود مزارات في مختلف القرى و المدن المغاربية.

و يبدو أن لجوء العامة إلى الأولياء و الاعتقاد في حصانة حماهم راجع إلى ارتباط المجتمع الجزائري بالمقدس، و تأثير روح التصوف و الزهد فيه حيث غدا رجل الدين العازف عن ملذات الحياة المتفاني في سبيل الحياة الأخرى محل احترام و تقديس و تبرك.

2.2.2. التماس البركة

إن الإقبال على زيارة الأولياء مرده الاعتقاد في ولايتهم و بركاتهم، و البركة هي قوة فوق طبيعية[2] تصدر عن الأولياء الذين يمنحونها لمن شاءوا من زائريهم الذين يأتون لطلبها حيث أن الولي بحكم طبيعة حاله ملكة إحداث الخوارق و هي فضل إلهي [3] و الولي بفضل بركته يستطيع إنجاح المحاصيل الزراعية و شفاء المرضى الذين يقصدونه. و كثيرا ما تعتقد الأوساط الشعبية أن زيارة تأتي بالخير الكثير فالمرأة العاقر تعتقد أن زيارته لها فوائد ايجابية على شفائها، فإذا اقتربت منه أحست في أحشائها بسعادة القابلية في الانتساب و لا يخفى أن هذا لا يؤذي في شيء بكرامتها و لا بكرامة ذويها و إنما يعد على العكس من ذلك رحمة ربانية [4]، هذا فإن حب الولي قد يصل بالمريد إلى حد التقديس فليس من باب الحيرة إذا وجدنا مثلا، بعض الحمامات العمومية تأخذ كاسم لها ألقاب هؤلاء الأولياء تكريما لهم و تبركا بهم [5] بل كثيرا ما كان الناس إذا تلفظوا باسم الولي أثقلوه بكل الأوصاف الجليلة تقديرا منهم له [6] و في ذلك دليل على التبعية للأولياء. و

---

[1] حليم بركات ، المرجع السابق، ص 233

[2] Alfred Bel, op. cit. p 78

[3] Edmond Doutté, op. cit. p 48

[4] Coppolani et Dépont, *Les confréries religieuses musulmanes*, éditions 1897, p 98

[5] Georges Marçais, *Tlemcen*, librairie Renouard, Paris , 1950, p 40

[6] Coppolani et Dépont, op cit , p 294

قد ألفت الأوساط الشعبية في بلاد المغرب الوصايا التي تحث على الرضوخ للشيخ، فكان مثلا احمد رزوق أحد معاصري الشيخ السنوسي يعظ بطاعة الولي في كل أمر بحيث يكون المطيع بين يديه كالميت بيد الغاسل[1].

فالبركة هي إذن السمة الأساسية التي تلزم الولي تتوجه إليه الأوساط الشعبية متقدمة إليه بالصلوات و النذور كي يطرح بركته عليهم، هذه البركة يمكن البحث عنها من خلال الوقوف على ضريح الولي، أو القرب منه، أو التسليم على ضريحه، أو الشرب من المياه الموجودة قربه [2]، حيث يجب الولوج شخصيا في هذه البركة، و بالتالي نعتقد الأوساط الشعبية أن بركة الولي تكون أقوى و انفع إذا طلبت في مكان قريب جدا من الضريح، و هذا و تؤكد بعض الدراسات التي أجريت في هذا الموضوع و منها دراسة احمد المرزوقي انه كان لكل قبيلة من قبائل الجنوب التونسي جد صالح يمنح بركاته للزوار، و يشير إلى رسوخ هذا الاعتقاد لديهم قائلا "فامتلأت ارض الجنوب بقبابهم و أضرحتهم و زواياهم ... و لكل قرية أو قبيلة جد صالح يزار يمنح البركة للزوار، و ينتصب شيخ من أحفاد ذلك الولي يقبل (الوعائد) أي النذور التي تهدى إلى الولي من كل المكان"[3] .

– تجديد التحالف مع الولي و الاستفادة من الانتساب إليه

تشكل زيارة الأولياء لدى الأوساط الشعبية فرصة لتجديد تحالفها الأخلاقي [4] معهم أو من يقوم مقامهم كالمقدم أو الوكيل. و بموجب هذا التحالف، يتكلف الولي بمصالح الجماعة و يحافظ على ازدهارها و سعادتها بالمقابل على الزائرين احترام سيادته الروحية و تجديد الوفاء له كل سنة بتقديم الزيارات و القرابين.

هذا و تلجأ الأوساط الشعبية إلى الولي و تجدد التحالف معه وقت إصابتها بكارثة عامة فتقوم هذه الأوساط بوجباتها (المعروف) الجماعية حيال الولي فيطلبون حمايته و تخفيف الأضرار عليهم .

هذا و تتحدث بعض المراجع أن الأوساط الشعبية تلجأ إلى الأولياء بحثا عن الاستفادة من الانتساب إليهم[5] فكما كان الانتساب لعائلة النبي مصدر جاه و نفوذ و غنى كذلك كان الانتساب

---

[1] قمر الكلاني، التصوف الإسلامي مفهومه و تطوره، دار مجلة الشعر، المكتبة العصرية، بيروت 1962، ص 28

[2] Alfred Bel, op cit, p 80

[3] احمد المرزوقي، مع البدو في حلهم و ترحالهم ، الدار العربية للكتاب، 1980، ص 162

[4] Alfred Bel, op cit, p 91

[5] حليم بركات، المرجع السابق، ص 233

للأولياء حيث تقوم هذه الأوساط برفع مقامهم في المجتمع و يصبح أبناءه و أحفاده يستفيدون من النذور التي تقدم إليه و هي غالبا نذور يتقدم بها فقراء الناس فيغتني سادته و القائمون عليه بذلك تنتقل البركة التي هي في الأصل أمرا روحيا إلى الأحفاد و يتحول إلى طاقة مادية [1].

هذا الانتقال لوراثي للبركة يوضح لنا بالخصوص أن الأحفاد الذين يكتسبونها لا بد أن تتوفر فيهم صفة التقوى و أسبقية في الشرف لأن الأوساط الشعبية تحبذ البركة من الشرفاء الأصفياء لأن الله تعالى ابعد عنهم القذارة و طهرهم كليا فهم كائنة خاصة يأتون بأعمال تعتبر معجزات [2] و في هذا الصدد يقول ألفرد بال " ولكن بركة الولي تنتقل خاصة –و مباشرة– إلى الأحفاد الذين هم ورثاءه الطبيعيين "[3] .

3. "المرابطين" و الأولياء الشعبيين

بطريقة تقريبية يمكن التفريق بين الأولياء المثقفين ذوي الطابع الأرتدكسي العام من جهة، والأولياء الشعبيين ذوي الطابع الفلكلوري من جهة أخرى، لكن هذا التقسيم تتخلله عناصر أخرى.

1.3. الأولياء الشعبيون:

يطلق في المغرب العربي على الأولياء الذين ينحدرون من أصول محلية و شعبية باسم "المرابطين"[4] و تعني كلمة المرابط الإنسان الذي وهب حياته لخدمة الله في الأرض، غير أن هذه الكلمة ليست الوحيدة المتداولة و المستعملة في بلاد المغرب بل هناك الولي الصالح أو "الفقير" [5].

و الملاحظ أن هذا النوع من الأولياء توجد لديهم قبابا منتشرة على كامل الشمال الإفريقي و في البلدان الإسلامية الأخرى، ليس لديهم أحيانا وجودا إلا في أساطير محلية ذات طابع فلكلوري [6]، قيل أنهم يقومون بأشياء خارقة للعادة تعرف باسم الكرامات تمييزا لها عن المعجزات الخاصة بالأنبياء والرسل و أن في حيازتهم قوة غريبة تتمثل في البركة و التي يستعملونها في صالح أتباعهم.

---

[1] المرجع نفسه، ص 233

[2] J. Chelhod, *Les structures du sacré chez les arabes*, Maisonneuve et larose, Paris, 164, P189

[3] Alfred Bel, L'Islam mystique, Revue africaine, n°69, 1928, p 86

[4] G. Bousquet, *L'Islam maghrébin, introduction à l'étude générale de l'Islam*, La maison des livres, Alger, 4° édition, 1954, p 163

[5] Ibid, p 163

[6] Alfred Bel, op cit, p 76

و يعرف عن هؤلاء الأولياء أنهم لم يستوفوا علما واسعا بل أن تكوينهم كان شعبيا، و اكتسبوا هذه الصفة من تأييد الشعب لهم، شعب أمي و مكبوت [1]، ومن بينهم العديد من النساء اللواتي لم تذكرهن المراجع الخاصة المتعلقة "بحياة الأولياء" [2]؛ فهذا الصنف من الأولياء ليسوا على دراية بالعلوم الصوفية فهم لا يعرفون منها إلا القليل، فهم تقريبا أناس أميون.

كما يعرف عن هؤلاء الأولياء أنهم سريعو التوتر و الغضب، تتغير مواقفهم بين الفينة والأخرى و هم عادة ما يتنبئون بكوارث طبيعية.

إن أولياء الشعب هم في الغالب أولياء محليين تخصص لهم رقعة أرض تحاط أحينا حولها مجموعة من الأحجار تسمى "الكركور" تحديدا للفضاء الذي يؤثرون عليه، هذه الأمكنة لها أهمية كبرى في تصور الناس إلى درجة أنه يظهر من الضروري أن يكون لكل قرية ولي مقدس، هذا يجرنا إلى السؤال التالي : كيف تحصل قداسة الولي عند الأوساط الشعبية؟

إن الحصول على كرامة الولي يكون إما عن طريق إعطائها من شيخ إلى شخص يثق في إيمانه [3] و إما عن طريق الوراثة [4] لكن هذه الوراثة لا تخضع لقواعد معينة، فمثلا الشريف الوزان تزوج من امرأة انجليزية، و أن قائد التيجانية في "عين ماضي" تزوج بعد 1870 من فتاة فرنسية كان لها تأثير كبير على الزاوية التي كان يشرف عليها[5].

هذا و إن لم يكن هناك طريقة للحصول على كرامة الولي بالوراثة، فيمكن الحصول عليها عن طريق العلم و المعرفة و الأعمال الصالحة.

ضمن الأولياء الشعبيين يمكننا أن نذكر الأولياء المزيفين [6] حيث لا يمنع الوازع الديني مثلا أن يقوم فلاح ببناء قبة ولي على أرضه حتى يمنع الناس من الدخول إليها إذ تعتقد الأوساط الشعبية أن وجود الولي في هذه الأرض الزراعية يمكن أن يسبب لها عواقب وخيمة إذا هي اقتحمت هذه الأرض و سرق شيء منها. و هذا يفسر لنا الصلة الوثيقة بين الطقس و السلوك اليومي الهادف

[1] Ibid, p 77
[2] Ibid,
[3] G.H. Bousquet, op. cit. p 163
[4] Ibid, p 163
[5] Ibid, p 163
[6] Marzouk Mohamed, Remarques pour une lecture critique de l’idéologie du mouvement réformiste musulman algérien, Revue URASC, Cahier n°3, 1990, p 33

حيث تعتقد الأوساط الشعبية في كل شيء له مكانة بارزة في حياتها إذ يصبح في الأصل موضع اهتمام طبيعي بالنسبة لها[1].

هذا بالإضافة إلى ذلك، لا زالت الأوساط الشعبية تعتقد في كل شيء يمكن أن يجلب لها البركة فحتى المعتوه أو الأبله يعتبر لديها ولياّ ذا قدرة خارقة للعادة [2]، فمثلا حسبما تذكر بعض المراجع التاريخيۃ في سنة 1940 بالقرب من مدينة "الأغواط" كان هناك رجل أبله قام بمهاتفة الله على حسب قوله بأنبوب سمعي [3]، فصدقته الأوساط الشعبية و بعد موته بني له ضريح و أصبح مقصد الزائرين.

وفي المعتقدات الشعبية فإن هؤلاء الأولياء يمتلكون عدة كرامات، فمنهم من يزعم أنه باستطاعته توقيف قاطرة قطار، و منهم من يرى أنه بإمكانه شفاء المرضى و منهم من يزعم القدرة على قراءة الغيب. و يقول محمد مبارك الميلي أن الولي الحسين ألقشي دفين قرية سيدي خليفة جنوب ميلة يعتبر وليا مزيفا و مع ذلك فإن الأوساط الشعبية ما زالت تعظمه و تعظم ذريته [4]. إن ما يعرف عن الأولياء المزيفين أنهم ظلوا يعتمدون على الخرافا ت و المنام، و الرجاء فيهم و الخشية منهم والاعتماد في سعادة الدارين عليهم و هذا تقديس منهم و استعباد لأتباعهم.

إن اعتقاد الأوساط الشعبية في الأولياء جعلهم يعتقدون في أولياء غير معروفين "مخفيين" فأطلقوا عليهم أسماء مختلفة مثل "سيدي المخفي"، "البهلول"، "بوقنديل"، الخ. فرغم أن تاريخهم من المحتمل أن يكون أسطوريا و أصولهم غير معروفة فإن أضرحتهم أصبحت مقصدا للناس تضرعا للحصول على خيراتهم و بركاتهم. إن هؤلاء الأولياء هم الذين خلفوا الآلهة القديمة، فقد خلفت الشجرة، و العين، و الآثار مكان هذه الآلهة[5].

و يبدو أن ثقة الأوساط الشعبية في هذا الصنف من الأولياء مرده إلى التأثير الروحي لدى هذه الأوساط، فرغم الطابع الأسطوري الذي يحوم حولهم إلا أن اعتقاد هذه الأوساط فيهم و قدرتهم

---

[1] G.H. Bousquet, op. Cit. p 164

[2] Ibid, p 164

[3] Ibid, p 165

[4] محمد مبرك الميلي، المرجع السابق، ص 297

[5] Alfred Bel, op. cit. p 77

على جلب البركة جعلتهم موضع الاحترام عندهم، و في هذا الصدد يقول بيار بورديو "لقد أصبحت البركة الركيزة الأساسية في تنظيم الزوايا التي تعلن عن سلطة الولي"[1].

و يكثر عادة الأولياء الشعبيين في الأرياف حيث تغيب السلطة المركزية للدولة، إذ أن الذين يقصدونهم للزيارة غالبا من فئة غير مثقفة[2]

إن اعتقاد الأوساط الشعبية في الأولياء جعلهم يعتقدون في أولياء غير معروفين "مخفيين" فأطلقوا عليهم أسماء مختلفة مثل "سيدي المخفي"، "البهلول"، "بوقنديل"، الخ. فرغم أن تاريخهم من المحتمل أن يكون أسطوريا و أصولهم غير معروفة فإن أضرحتهم أصبحت مقصدا للناس تضرعا للحصول على خيراتهم و بركاتهم. إن هؤلاء الأولياء هم الذين خلفوا الآلهة القديمة، فقد خلفت الشجرة، و العين، و الآثار مكان هذه الآلهة[3].

و يبدو أن ثقة الأوساط الشعبية في هذا الصنف من الأولياء مرده إلى التأثير الروحي لدى هذه الأوساط، فرغم الطابع الأسطوري الذي يحوم حولهم إلا أن اعتقاد هذه الأوساط فيهم و قدرتهم على جلب البركة جعلتهم موضع الاحترام عندهم، و في هذا الصدد يقول بيار بورديو "لقد أصبحت البركة الركيزة الأساسية في تنظيم الزوايا التي تعلن عن سلطة الولي"[4].

و يكثر عادة الأولياء الشعبيين في الأرياف حيث تغيب السلطة المركزية للدولة، إذ أن الذين يقصدونهم للزيارة غالبا من فئة غير مثقفة[5]

1.1.3. سيدي المخفي و الاعتقادات الريفية في الأولياء

يوجد في كل المدن و القرى أو المناطق المحيطة بها، و كلما سألت هل يوجد سيدي المخفي في منطقتكم؟ تكون الإجابة دائما إيجابية. ففي حي أوزيدان، وفي عين يوسف على سبيل المثال لا على سيدي المخفي لا زال باقيا "هذا الولي أو المرابط مشرَّف و هو على نفس درجة سيدي عبد القادر الجيلالي من حيث الانتشار، الولي المعتبر في الإسلام وهذا القول ما هو إلا ترجمة للمقولة الشعبية "هذا سيد المخفي كيف سيدي عبد القادر في كل موضع عنده زيارته، في كل بلاد و كل

---

[1] Pierre Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, Editions Dahleb, 7°, 1985, p 102
[2] Merzouk Mohamed, op. cit. p 33
[3] Alfred Bel, op. cit. p 77
[4] Pierre Bourdieu, Sociologie de l'Algérie, Editions Dahleb, 7°, 1985, p 102
[5] Merzouk Mohamed, op. cit. p 33

دشرة " مع الملاحظة أن سيدي المخفي أكثر انتشارا من سيدي عبد القادر كما أن كثيرا من القبب و الحويطات مخصصة له." [1]

هذا الانتشار ربما مرده إلى معنى كلمة "مخفي" التي تعبر عن كل كائن غير مرئي بينما يلاحظ حضوره في مكان ما، على أن كل روح مجهولة يتصرف فيها بدون أن يرى و كل قوة مخفية، متسترة تظهر مخلفاتها بدون اكتشاف جوهرها. هيمنة التقاليد الشخصية و تأثير الاقتراح الجماعي، يعتبر رؤية أين ترى فعلا في كل مكان ما هو خارق، فوق الطبيعي، و يتواجد فيه ما يدعى عادة "الجن"، و حسب المعتقد الشعبي فانه أكثر روحانية من الآخرين، و لهذا يضاف إليه نعت المخفي، مع اعتبار أن سيدي المخفي يختلف من الوسط القروي إلى الوسط الحضري. يسكن في الوسط القروي تحت شجرة أو حجرة الخ. إنه ملك أرواح الأشجار. أما في الوسط الحضري فوجوده محدود و لكنه يقيم كذلك تحت شجرة أو حجر فهو نوع من الآلهة في البادية و الحضر. على أنه لا يمكن الإفلات من العقوبات التي يفرضها هذا الكائن الروحاني إلا بتدخل من "الطالب" أو "الحكيم".

إن ظاهرة زيارة الأولياء ليست وليدة العصر الحديث كما اشرنا إلى ذلك سابقا، و قد انتشرت في المدن قبل الأرياف ذلك أن معظم المتصوفين قد ظهروا في المدن الكبيرة مثل بجاية و تلمسان وقسنطينة و الجزائر، و هي ظاهرة عامة عرفتها تونس و الأندلس ومصر أيضا [2]. و تشاء الخريطة الجغرافية أن تتقاطع مع الخريطة العقائدية حيث نجد أن كل مدينة كبيرة إلا و ارتبط اسمها بولي صالح يقدسه سكانها و يزورنه في مناسبات مختلفة و يسمون أطفالهم باسمه، فكل تجمع سكاني كبير أم صغير إلا وله وليه الصالح الخاص به وكلت له المهام العقائدية و الطقوسية الخاصة.

غير أن هذه الظاهرة لم تظل كذلك، حيث أنها أصبحت تمارس عل الأغلب في القرى وتكاد تغيب في المدن و يرجع ذلك إلى أن أهل الريف ظلوا يخشون كثيرا سلطة الأولياء الذين يستمدون منهم البركة من جهة، و رسوخ هذا الاعتقاد في أذهانهم من جهة أخرى، من هنا "نجد قبور الأولياء والمزارات و الزوايا و الطرق الصوفية في القرى"[3].

---

[1] Trumelet. *Les saints de l'Islam*. 1881. p 160. in Desparmet op cit p 295.

[2] أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص 468

[3] د. غالي شكري ، العرب بين الدين و السياسة، مقال مقتطف من مجلة الاسلام و السياسة، دار موفم للنشر، الجزائر، 1995، ص 88

يعتبر الولي في نظر الريفيي ن مصدر البركة فهو يمثل الطهارة و البساطة و يهتم بالمحرومين ولهذا فلا غرابة أن نجد هؤلاء الريفيين يفضلون زيارة الولي باعتباره يتحسس مآسيهم و يدفع عنهم الظلم و من شدة اعتقاد الريفيين في الأولياء حيث لا تكاد تخلو قرية من ولي على الأقل، و قد يصل الأمر في بعض القرى أن كل عائلة تقدس وليا خاصا بها كما قد تحمل اسمه و تعتز بالانتماء إليه، وفي هذا الصدد يقول المرزوقي "فلا تكاد تدخل قرية حتى تظهر قباب أضرحتهم صغيرة أو كبيرة ... و لكل قرية أو قبيلة جد صالح يزر و يمنح البركة للزوار" [1].

إن الأهمية التي تأخذها زيارة الأولياء في الأوساط الريفية لها ما يبررها في غياب نماذج أخرى للتكفل الاجتماعي و كأن المسألة الاجتماعية لا تطرح للسلطة في هذه الأوساط و يمكن أن نضيف أن النشاط الزراعي يحدده البخت.

إن المقدس في الوسط الريفي واجب لا يمكن تجاوزه تشكل فيه المعتقدات جزءا كاملا من الدين، عندئذ لا يمكن تبرير زيارة الأولياء على أساس العادة بل على أساس الدين الذي يفرضها. فقد خلص طوالبي إلى أن الإنسان الريفي الذي يشارك في تقديم القرابين للولي و يناجيه طيلة ساعات ملتمسا منه البركة و الرعاية، يكون مقتنعا في أعماقه بأنه يمارس طقسا مشروعا و إذا لم يقم بذلك يحس انه ارتكب ذنبا[2] .

من جهة أخرى يمكن القول أن الفراغ الكبير السائد في المجتمع الريفي ملأه الأولياء، و في غياب توفر فرص العمل و التسهيلات الحديثة في الريف من شأنها أن تدفع الأوساط الريفية إلى زيارة الأولياء بحثا عن حلول لذلك إذ تشكل الزيارة وسيلة مفضلة إليهم للحصول عل بركات الولي في شكل حلول لكل المشاكل المرتبطة بالظروف الموضوعية.

إن هذا الاعتقاد الريفي العميق في الأولياء جعل المزارات و الزوايا و أضرحة الأولياء تحتل أهمية خاصة لديهم، فيقدمون لها بصرف النظر عن انتمائهم الديني و الطائفي القرابين و النذور ويحرقون البخور و الشموع طالبين منها أن تحل مشاكلهم اليومية[3].

بناء على ما ترويه النساء فإنه يمكننا استخلاص الميزات التالية لسيدي المخفي:

- إنه يحب كثيرا الجاوي[1].

---

[1]احمد المرزوقي، المرجع السابق، ص 161

[2] نور الدين طوالبي، المرجع السابق، ص 266

[3] حليم بركات، المرجع السابق، ص 83

- عوض الجاوي، يأتي ليستقر بجوار رجل الذي ينبهر بخصاله.
- مجيئه و ذهابه تبرره أسباب علوية.
- يعتبر عساس الدار كما يعتبر الولي عساس البلاد أو عساس الفحص أو القبيلة.
- حسب المقولة " ألي يشوف سيدي المخفي ينعمى" فهو يعمي الأبصار بالرغم من أنه يتجلى لعشاقه في المنام أو كما يقال "بين منام و يقظة ".
- يتحول أو يتشكل في صورة ثعبان و يمكنه كذلك أن يتخذ صورة قط أو تيس.

ومن القصص التي سمعتها مرات عديدة و عن أشخاص عدة عن شخص يدخل الأول إلى الحمام فإذا به يجد رَجلاً له رِجلان تشبه أرجل المعز. كما يعتبر القط حيوانا خطيرا لأنه غالبا ما هو إلا صورة جن لذا ينهي عن ضرب القط إذ يقال أنه له سبعة أرواح، و بهذا فإن القط يتمتع بنوع من الحرمة خاصة ليلا إذ الجن القط لا يختلف في شيء مع القطط التي تحبذ التجول فوق السطوح، كما يتشكل في صورة قط أخضر أو في صورة قطة بيضاء تكون أرجلها مصبوغة بالحناء. على أن هذه الأشكال خاصة بأولاده و نسائه.

- غالبا ما يتصارع مع الجنية المعادية للمرأة التي تحت حمايته، كما يلازمه ثعبان كرمز لما يتشكل في صورة إنسان: أي حيوانه الأليف و غالبا ما يذكر اللون الأخضر كلون للثعبان.
- و قد يتشكل في صورة أعلاها إنسان و أسفلها أسد كأب الهول المصري يحمل في يده عصا خضراء أو ما يسمى بالعكازة. وهذه من سمة الأولياء.
- له مخازن الكنوز القديمة، حيث يغدق على الشخص المغقل من هذه الخيرات ثم ينقض عليه ليجعل خادما له.
- فيزياء هذا العالم ليست كفيزياء كوننا، يتحرك الجن في شقوق الحائط ويجول فيها كالطير في السماء، و يتقلص الفضاء فيقطعه في رمش عين و يتمدد فيه إلى ما لا نهاية إذ يحوي الجدار قاعات فيها يعتلي سيدي المخفي كرسيا.

---

[1] الجاوي: مادة تدخل كذلك في التبخيرة. هناك نوع ممتاز منها يسمى الجاوي المكاوي. وهذا النوع يأتي به الحجاج من مكة المكرمة.لاحظت في هذه المدينة إقبالا كبيرا على هذه المادة و العطريات التي تدخل في التبخيرة من مختلف الجنسيات المسلمة.

– سيدي المخفي يتأثر بمؤثرات عاطفية سواء إيجابية أو سلبية، فيخون خفيته. على أنه يظهر وجوده عن طريق بعض العلامات مثل الشقوق في الجدران، و ظهور بعض الأعراض على الجلد، ووضع بعض الأواني المستعملة خاصة أواني التبخيرة التي تضعها العائلة أمام الجدار كما هو الحال بالنسبة للدوار [1]. أخبرني يحيا.ب موظف متقاعد بهذه المعطيات و أنه في إحدى الليالي الرمضانية من سنة 1998 تمّ وقوعها على حسب قوله في مكان يدعى "رجال الصفصاف" الذي يقع على الطريق الرابط بين شتوان و بلدة أوزيدان أمام قنطرة و يرجع تاريخ بنائها إلى أواخر القرن التاسع عشر. وأنه تقوم في المكان ذات شجرة من نوع الذي يعين في العامية بكلمة "البطمة". فالأماكن إذن التي يظهر فيها "سيد المخفي" أو يترك بها آثارا له عبارة عن ملاجئ صغيرة تحت صخرة أو في جدع شجرة، كذلك في البيوت القديمة أي الأحياء العتيقة في تلمسان و أحوازها كأوزيدان، عين الحوت، الحناية... توجد غرف تمتاز بطول يفوق ستة أمتار و لكن العرض لا يتعدى الثلاثة. و للغرفة باب واحد، غالبا ما يتشكل من دفتين ، و لا توجد بها نافدة مفتوحة على الخارج بل لها على أحد جانبي الباب فراغ في الجدار يسمى "التاقة" [2] أو زاوية "دوك الناس". كما أنه لا يوجد مثل هذه الثقوب مقابل باب الغرفة و يمنع وضع السرير في الجانب الذي توجد فيه "التاقة " .

يفرض سيدي المخفي الاحترام على مستوى البيت عن طريق الترويع والهلاك، والأهوال، و"الشُفات"، و الإشارات و "المنامات". و هذا موضوع ظاهرة ثقافية عامة، ففكرة البيت المأهول أو كما يقال عندنا "البيت المسكون"، يقودنا إلى استخلاص وظيفة أولى لسيدي المخفي و هي الوظيفة الردعية.

أما الوظيفة الثانية يمكن وصفها الوظيفة الأمنية و الأخلاقية، حيث أن المرأة عند بقائها لوحدها في البيت يجب عليها أن ترد بالتولويل و ذلك عند سمعها أصوات غريبة لتهادن سيدي المخفي وتحصل منه على بعض الخيرات، و يقوم سيدي المخفي كذلك بحراسة المرأة في غياب زوجها والأطفال والشيوخ العجزة فهو"العساس" و يعتمد الكل على يقظته.

للوظيفة الثالثة صبغة اقتصادية لا لأنها تنم عن نشاط اقتصادي معين لكن لكون سيدي المخفي يتدخل في إنماء رزق العائلة عن طريق البركة. فهي ميزة يتقاسمها مع"الأولية" أو "الولية" فهو

[1] الدوار: مجموعة سكنية ريفية أصغر حجما و تعداد للسكان و الجمع في الدواوير.

[2] "التاقة " مرادفها النافدة أي الفتحة التي تطل على خارج البيت

يولد و يحافظ و يضاعف الثروة إذا عرفنا أنه يقوم على بيت "العولة" [1] و لكن يُدَعَّم بكتابة توضع في هذا البيت و في الحقول على المنتجات و يعتقد أن عملية وزن المحصول أو تعداده (مثل رؤوس الماشية) يذهب البركة، التي تسري بغزارة في الحفلات و الطقوس القربانية مثل الوعدة و "الزردة". فحينما يدعى شخص للأكل من طعام فحتى و إن كان شبعان فعليه أن يأكل و يعبر عن هذه الحالة "بحط يدك للبركة " أي كلما أكل كثيرون من هذا الطعام تكون البركة أقوى و لا تخص العناصر فقط و لكنها تتعدى إلى العيش الرغد أو الرفاهية، فيقال عن شخص يعيش في يسر "أعطاه ربى رزق بلا تعب".

كما يعتقد أن سيدي المخفي يؤمن مداخل أسبوعية لأصحابه و التي يجب عليهم أن لا يبيعوا منها و لا يخزّنها و لا يدلون بها، أي تبقى هذه المسألة في الكتمان. فهو إذن سلطان الكنوز "عنده كنز ذهب في كل بلاد " كما يقال في العامية و منه يمول ميزانية ضعفاء الدخل أو بعض البطالين.

و هو بالنسبة للنساء " عبارة عن إله توليدي، حيث يرافق المرأة في مراحل حياة الأمومة من الخطوبة إلى الولادة و يعتقد أنه يزوج الفتاة حسب هواه حيث يختار دائما الجهة الأكثر فائدة أي يسهر على إيجاد زوج يمثل صفقة رابحة و يتم ذلك بتدليل الصعاب عن طريق بعض الأفعال السرية التي لا يعرفها إلا هو. ويعتقد أنه يعيد تزويج المرأة التي لم يسعفها الحظ في الزواج أو السابقة منها"[2] خاصة إذا عرفنا أن المطلقة (بالأخص) حظوظها في معاودة الزواج تكاد تنعدم خاصة إذا كانت من أصل اجتماعي متواضع. لا يرى الشرع الإسلامي مانعا في الزواج من مطلقة أو أرملة و لكن التمثل الشعبي يجعل منهما نسوة غير مرغوبتين. و "سيدي المخفي يتجلى في المنام بلباس خاص، إنه البرنوس" [1] و يسمى " برنوس الستر". و من الأدعية التي تقال كثيرا "الله يسترك" و يقال في ذكر فتاة في سن الزواج "الله يجيب لها الي (من) يسترها".على أن كلمة الستر في المنطوق العامي تعني إخفاء العيب أو العيوب التي من شأنها أن تشوه سمعة شخص و قد يتعدى الأمر إلى إخفاء النعم تفاديا لعين الحسود.

---

[1] العولة: تعني هذه الكلمة المؤونة أو الكمية من المواد الغذائية التي تحتاط بها العائلة لاستهلاكها الشخصي تتكون في العالم الريفي من كمية من الحبوب خاصة يقتطعها الفلاح من المحصول و يوزع الباقي قسمين، قسم للبذور و قسم للسوق وذلك حسب كمية المحاصيل المرتبطة بمساحة الملكية.

[2] J.Desparmet ibid p 302
[1] J.Desparmet ibid p 302

و دور سيدي المخفي بالنسبة للنساء يتعدى إلى الخصوبة. "يروى أن بعض النساء العاقر أنجبت بفضل بعض الطقوس التي أدتها "لسيدي المخفي". و البعض منهن كن ينجبن أطفالا أمواتا أو يموتون في سن مبكرة فيلجأن إليه. كما أنه يواسي الأب الذي لم يرزق بذكر يحمل اسمه من بعده و في هذه الحالة يرى في المنام شيخا بمعية خروف و قدوم الولد هو اقتران الشيخ بالخروف. و الخروف قرين الطفل الذكر "[2] فالتمثل هنا مع قصة إبراهيم و إسماعيل يبدو جليا. و يقال أن الولد "يأتي بخيره" أي أن الولد يأتي دائما لينمي رزق العائلة، كما يقال عن الأولاد الذين يأتون بعد رؤية هذا المنام أنهم "مشريين" بمعنى أن الوالدين يدفعون ثمنا معينا "لسيدي المخفي" مقابل هذه الخدمة. و الثمن يكون في المواظبة على طقوس معينة نذكر منها خاصة الزيارة و التبخيرة، كما أن هذه المهمة من صلاحية الأولياء كذلك حيث يعتبر الولد كهدية للوالدين من طرف سيدي المخفي أو ولي آخر مقايضة بهدي أو أضحية أو عمل و هو ما يسمى النذر.على أن الأولياء و يقال أيضا "الولية" يمسحون دموع النساء العاقرات.

و غالبا ما يكون الأطفال الذين صعبت ولادتهم أي ولدوا بعد فترة طويلة بعد الزواج و ذوي تربية سيئة تمتاز بالرضوخ لمطالبهم و يقال عنهم "مفشّين" أو "مقلشين" و يقال كذلك عن هذا النوع من الأطفال أنه "مطلوب على ربي و مشري على الصالحين" أي أن ولادته كانت صعبة و مكلفة.

كما يحضر "سيدي المخفي كذلك في آلم الولادة و يقال عنه أن له عكازه [1] خضراء تمتاز بخاصية سحرية فريدة، فالمرأة التي تتوكأ على هذا العود لن تحس بالآلام المعهودة و لا للتعقيدات التي تطرأ بعد الولادة. لقد أفرز هذا الاعتقاد تقليدا غريبا، فعندما يتعذر الحصول على هذه العكاز، فإن بعض النساء لا تترددن في الاستعانة بالعكازة الخضراء التي يستعملها الإمام يوم الجمعة و البعض لا يرفض المنافع المادية مقابل هذه الخدمة. يمكننا أن نفسر فكرة وضع العود في يد المرأة لحظات الولادة بالاعتقاد في الجن الشرير الذي يؤخر مجيء الطفل، و تتسلح المرأة البدوية به لإبعاد جماعته الخطيرة كما يتسلح به زوجها ضد أعدائه. و يجب أن لا نرى في هذا العود سوى "مطرق" بسيط له صبغة دينية، و بمقدوره فرضها على الأرواح المعادية، كما هو في نفس الوقت شيء مقدس، مثل الذي يستعمل في شعائر صلاة الجمعة، أو صورة مطابقة لعكاز الولي و

---

[2] J.Desparmet ibid p 303

[1] العكاز : هي العود الذي يتوكؤ عليه شخص مسن في مشية. فهذه الأداة مرتبطة بالشيخوخة و تسمى أيضا "خزرانه"

يمتاز بسمات سحرية مستأصلة في الخرافات الطبيعية الحية. و هو دائما أخضر حيث يمثل هذا الغصن المخضر شجرة حية، ترمز للخصوبة، وماؤه ها يتماثل مع مبدأ الحياة. لهذا يظهر دائما (سيدي المخفي) بعكازه الأخضر في الأسطورة . و لنفس السبب، حيث "يعبد" في البادية في شجرة خضراء، على أنّ الطقوس المناسبة له مرتبطة بصفة ما بالنباتات. و يستقدم للمدينة ميزاته الريفية، فهو لا يتخلى على رمز قوته الخلاقة. فإذا كان العود يسهل الولادة، فيصير الولي في البيت جن الولادة، مما يذكر بوجود جن النباتات في الحقول. و يرتبط هذان التصوران في ذهن اللواتي يلتجأن إليه"[1] كما يحب التجول في القرى و يَظهَر اللون الأخضر مستعملا بكثرة في طلاء البيوت والأضرحة.

و يظهر إلى هذا في صورة عتروس (التيس) أي ذكر المعز الذي بلغ الحول، و هي إحدى تشكلاته المفضلة التي تعطيه نفس الصبغة لجن التوليد المتمثل في العود الأخضر. يمثل العتروس في في المعتقد الشعبي لأوروبا في العصر الوسيط حيوانا شيطانيا، و روح خطيرة. على أنّ المعز ليست فقط بقرة الفقير التي تعطيه الحليب و اللحم فهي كذلك حيوان مستعمل بكثرة في القرابين، و يقال أنها من دواب الجنة. كما يتمتع العتروس بنوع من العظمة الذكرية و يلزمه التمثل الشعبي صورة متميزة وفوق طبيعة مرتبطة بجنس الذكر كما هو الحال بالنسبة للكبش والثور، و تستعمل بكثرة سواء بمعناها الأصلي أو المجازي كلمة "فحل" التي تشير إلى الذكر من قطيع الغنم أو البقر أو المعز أو البعير الذي يخصب الأنثى، و تستعمل الكلمة في مدح شخص ذي شيم و تجمع فكرة التكاثر و القوة و الشهامة وجوهر و قلب و محور الأشياء و قائد الجماعة، فالعتروس ينجب ويغذي و يرأس القطيع ببركته. ومن هنا يدمجه الخيال الشعبي مع سيد المخفي إذ هو المرشد الذي يغذي، و يحمي البيت و يجعل من نفسه المركز و يحمل السعادة، إنه الأب: يسيّر العلاقات العاطفية، يترأس الأعراس ويساعد في الولادة، فهو سبب في تواتر العائلة، إذن هو "الفحل" و المولد الروحي"[2].

و يضاف إلى "سيدي المخفي" وظيفة أخلاقية هامة في البيت، و تبعا لذلك، يسهر على العدالة بنفس اليقظة التي يسهر بها على الخصوبة، كما أنه الشاهد السري على الحياة الجنسية و بموجب هذه الوظيفة يقاضي الأزواج، ويكون دائما مع ذوي الحق و في هذا المعتقد فـ"سيدي المخفي" يحمي ويدعم الزوجة المظلومة إذا اقتضى الحال ذلك.

[1] J.Desparmet , op cit, p351
[2] J. Desparmet ibid p 352

كما أنه يفرض "النقا و الصفا "كما يقال، و هي نصف طقوسية و نصف تنظيفية، من موقعه في كل أنحاء البيت. و يقام "بالتبياض" [3] في كل احتفال عامي أو خاص و هو أمر لا ينسى و لا يتهاون في فعله. كما يكره الجنابة "أنتاع الحرام" أي علاقة جماع خارجة عن إطار الزواج مثل بغي المرأة والعادات السيئة للرجل ويقصد بها العلاقات غير الشرعية، و يكره كذلك اللغو بالإيمان، القمار وشرب الخمر و تدخين الحشيش و البخل و الاختيال درءا للعين، و ينصح بالسترة فهذه الوظيفة يمكننا أن نسميها كذلك وظيفة رقابة: يحارب الآفات المفلسة و يجزي عن الخصال. كما يحذر زوجة جديدة من أعمال "الشريكات" [1] و يرشد إلى التنازلات التي تفرضها الحياة مع الزوجات الأخريات، فينصحها بالصبر عندما يكون زوجها خشن الطباع،

2.1.3. سيدي المخفي و المدينة : الحويطة

نذكر في هذا الصدد ضريح صغير متواجد حتى اليوم في حي أقادير، حي شعبي عتيق يقع في الناحية الشرقية لمدينة تلمسان، إنه يتميز بضيق أزقته و التوائها، و المساكن فيه مبنية على شكل أحواش[2] فهناك من يسمي الضريح باسم سيدي حديد و منهم من يسميه سيدي المخفي.

و سيدي المخفي يرقى فعله الأخلاقي إلى مستوى وظيفة اجتماعية إذ يحدث هذا في المدينة ذات العدد السكاني الكبير مع وجود بناءات خاصة كما ذكرناه. وهذه المنازل تستلزم تفاعلات و تفرض على عدة عائلات العيش معا. و يمكنه هنا ل"سيدي المخفي" ترأس جماعة، فتبنى له ما يسمى "بالحويطة". و حويطة "سيدي المخفي" في أقادير مساحتها لا تتعدى أربعة أمتار مربعة، و يكون الدخول إليه عن طريق فتحة في الواجهة الشرقية، و ارتفاع الحائط 1,5 م و ليس له سقف و الأرض تغطيها طبقة من الإسمنت. و هناك شجرة تينٍ قائمة مشدودة فيها قطع من القماش، و في كل قطعة عدد معين من العقد و تغطى الشجرة المبنى الصغير بظلها. أما الجدران فهي مطلية بطلاء لونه أبيض، أي"مبيضة" كما يقال. و على الأرض الشموع التي توقد في عين المكان و أحد الأركان مثقوب مما يمكن الوصول إلى التراب الذي يستخرج و يتمسح به على الأجزاء البادية

---

[3] التبياض كلمة تستعمل للدلالة على طلاء البيت أو الأضرحة

[1] الشريكات " تدل على مجموعة الزوجات لزوج واحد.

[2] الحوش " بيت يقطنه أكثر من عائلة يمتاز بوجود ساحة في وسطه و الغرف تحيط بهذه الساحة الداخلية و أصلا فهذا الفراغ هو الذي يحمل هذه الكلمة.فاستعمال الكلمة باق حتى في البيوت العصرية و تدل الكلمة على المساحة التي لم تبنى .

من الجسم. فمن خلال الطقوس الملتزم بها يسهل "سيدي المخفي" تفاعلات الحياة الاجتماعية في وسط يمتاز بكثرة التوترات. كانت عمتي التي قطنت بالحي لا تقسم إلا باسمه. فعند خلاف أو ارتكاب سرقة أو غيبة بدون أن يعرف الجاني، يطلب من المشكوك فيه أن ينفي التهمة عنه أمام "سيدي المخفي"، فيتهرب إن كان مسؤول، فإذا اتخذ المتهم سيدي المخفي كشاهد على براءته و لا يلحقه مكروه في الأسبوع الموالي، فلا يشك في براءته و هذا راجع للاعتقاد الراسخ أن السيد "يخلص تم تم" أي العقوبة تلحق بعد حين.

يتقدم، في زيارة أمام شجرته ثم الطواف حول الحائط، المرضى عامة، و "المسبوب" خاصة، وتدخل تحت هذه الكلمة كل الأمراض النفسية وحالات الكآبة وبعض التصرفات المحرجة مثل الكلام الغير مفهوم، و يقال عن هذا النوع من المرضى "يهدر بالخاوي و العامر" أي يتكلم بأشياء لها معنى وأخرى يتنافى محتواها مع القيم الأخلاقية و يرجع هذا إلى تأثيرات سلبية للجن.

على أنّ الطقوس المتعلقة بسيدي المخفي طقوس خاصة بل أكثر من ذلك فهي خفية، أكثر ممارسة في العالم الريفي، فوجوده أكثر شيوعا و لكن مقامه أو ضريحه أكثر بساطة: صخرة، شجرة، مساحة صغيرة محاطة ببعض الحجارة.

يمتاز الاولياء عامة في المعتقد الشعبي بمجموعة من الخصائص و هي:

– البركة: و هي قوة خارقة يمتازون بها تنبعث منهم حيث يحاول الزائر الحصول عليها، و هم عادة ما يخفونها إلا عند اللزوم.

– العهد: إن الزائر يعاهد الولي إذا كان حيا عاهده بالمصافحة، و إذا كان ميتا عاهده بربط خرقة تكون عقدتها العقدة بينهما و الميثاق المتعاهد عليه، فإذا خان الزائر العهد طاح فيه، و إذا خان الولي العهد رجع عليه العار و الذم.

– البرهان: أو الدليل و هو يبرز قوة شخصية الولي في إقناع تابعيه.

–العار: و هو أن ما من أثر ينسب إلى الولي الذي يكون في حماه فإذا أصابه سوء فالعار عل الولي لذلك يقول الزائر "عاري عليك يا سيدي فلان" فكيف يعقل أني منتسب إليك و ابنك و خادمك ويقع لي كذا و كذا، أو لا أنال كذا و كذا، فعاري عليك و أنا في ذمتك، فكل ما وقع لي من سوء فأنت المذموم.

4. طقوسية زيارة الأولياء

إن كلمة الطقس أو le rite بالفرنسية كلمة ذات أصل "لاتيني" ritus و تعني عادات و تقاليد مجتمع معين، كما تعني أنواع الاحتفالات التي تستدعي معتقدات تكون خارج الإطار التجريبي [1] كما أنه إعادة خلق لماض غامض و يتميز بما يلي:

- أولوية التكرار كأساس للسلوك الطقسي، فالطقس من خلال التكرار يضمن استمرارية الماضي مهما تكون طبيعته.

- الهدف الديني: هو إعادة إنتاج ما تندرج فعاليته في سياق خارج الإطار التجريبي.

و يرى روني باستيد R. Bastide أن وظيفة الطقس الأولية هي وظيفة الاسترجاع الجماعي المستذكر لأصول الأسطورة و الدين"[2]

و بالتالي يكون الاتصال مع ما هو ماضي هو الحافز الظاهر و المسيطر على النشاط الطقسي و هذا يعني أن الطقس يعبر عند الإنسان عن حاجة متجددة للخروج من وضعه كي يؤمن لنفسه الاطمئنان و يبدو أن المجتمعات "التقليدية" ظلت تحرص في المحافظة على الاعتقادات و الطقوس والارتباط بالزمن الأول عبر معاودة متواصلة و تقديس الماضي حتى تتمكن من إنشاء علاقة حميمة ومعقولة بين عالم الحياة العادية و عالم الأجداد"[3].

1.4. أشكال الطقوس المتعلقة بزيارة الأولياء

---

[1] نور الدين طوالبي، الدين و الطقوس و التغيرات، منشورات عويدات- ديوان المطبوعات الجامعية، 1988، ص 34

[2] René Bastide, *Sociologie des mutations religieuses*, P.U.F, Paris, 1970, p 69

[3] J. Cazeneuve, *Sociologie du rite*, P.U.F, Paris, 1971, p28

نميز في هذا الباب قسمان كبيران من الطقوس ، وهي الطقوس التي تؤدى فرديا و أخرى تؤدى جماعيا

1.1.4 الطقوس الفردية:

هي تلك الطقوس التي تستدعي احتفالا فرديا عند زيارة للولي التماسا لبركته، كإشعال الشموع أمام ضريح الولي، أو إلقاء قطعة قماش على الضريح، و يمكن جمع كل هذه الطقوس في القربان وهو السيمة الأساسية الأولى للمقدس و/أو الصلاة أو الدعاء أمام مكان الضريح و هي السيمة الأساسية الثانية للمقدس، و هي كلها معاني و دلالات تأخذ قيمة أساسية في المجتمع الجزائري خاصة في الوسط الريفي كما تبرر هذه المعاني بشكل واضح الاعتقاد الراسخ في الولي. و يؤمر الطالب زائره بزيارة الولي و إتباع الطقوسية التالية الشيء الذي يفرض علينا وصف هذه الطقوس:

.1.1.1.4 القربان

يعني القربان في علم الاجتماع «كل ما يتقرب به إلى القوى العلوية من ذبيحة وغيرها» [1] وقد تكون هذه القوى آلها أو غيرها من القوى فوق الطبيعة الأخرى: جن، أولياء، أرواح، الخ وإذا كانت لكل قربان دلالته وقيمته الرمزية فإن أكثر أنواع القرابين قيمة هي الذبائح التي تراق دماؤها خلال طقوس دينية أو سحرية على مكان مقدس.

وتختلف طبيعة القرابين باختلاف المناسبات والجهة التي تقدم إليها والشائع في معتقداتنا أن الجن يفضل من القرابين بشكل عام المواد الغذائية مثل فول، حليب، كسكس باللحم ومن دون ملح، الخ ومن الذبائح التي تحظى بالأفضلية لديه ذبائح الدجاج والماعز الأسود، وتقتضي طقوس تقديمها أن ينحر طائر الدجاج الأبيض أو الأسود أو الأحمر حسب المناطق والمناسبات والمقاصد في الأماكن التي يعتقد في تواجد الجن بها خصوصا مجاري المياه الراكدة ثم يترك دم الذبيحة يسيل وينثر بعد ذلك ريشها وأمعاؤها كي «يلتهمها الجن» مع منع القطط والكلاب من النيل من تلك الوليمة الغريبة.

---

[1] Marcel Mauss in victor Karady, op. cit, p 317

2.1.1.4. الدم والقربان

يثير الدم في النفس البشرية مشاعر غامضة، تتأرجح بين الخوف والتقديس، فسهولة انسيابه، حرارته لونه الأحمر القاني ورائحته المتميزة، جميعها خصائص تثير بعنف خيال الناس ، إن الدم هو طابو في ثقافتنا الشعبية ، إذ يحرم تناوله في الأكل أو شربه، ويحذر من أن يطأ بقعة دم منتشرة على الأرض، بل يتجنب مجرد الاقتراب من أماكن تواجد الدم لاعتقاد في أن الجن يتردد عليها وبسبب كل ذلك وغيره يحظى الدم في الاعتقاد الشعبي بخصائص سحرية تجعل منه احد العناصر المهمة في وصفات السحر سواء أكان دم بشر أو حيوان.

فبالنسبة للسحر بالدم البشري يحفل كلام العامة بالكثير من الوصفات التي تستعمل في الغالب إما دم الشخص نفسه المستفيد من العملية السحرية وصفات سحر الحب (أو دم الموتى أو دم الحبيب أو الغريم) وسنكتفي من كل ذلك بنموذج واحد شائع حيكت حوله الكثير من المعتقدات هو «دم المغدور».

يعتبر دم كل شخص فارق الحياة في حادث قتل عنيف دما سحريا يستعمل في وصفات إلحاق الأذى بالآخر.

وتتهم العجائز في شكل خاص باقتناص فرص الارتباك الذي يحصل بعد وقوع حوادث السير المميتة لأخذ قليل من الدم المتناثر على الاسفلت في قطعة ثوب أو في ذيول الجلباب.

وحسب إفادات بعض المصادر الشفوية فإن هذا الدم السحري كفيل بإحداث اضطرابات صحية خطيرة للأطفال الرضع الذين لم تظهر أسنانهم بعد كما يستعمل من قبل المرأة التي تريد الانتقام من زوجها حيث يؤدي بالرجل إلى فقدانه لقواه العقلية حيث سمعنا قولا يردده بائع أعشاب، يعرض بضاعته على الرصيف، قائلا «هنا دواء دم المغدور ديري له دم المغدور بلش تحمقيه وتخليه يدور» وهو ما يعكس مدى اعتقاد العامة في القدرات العجيبة لهذا الدم أما بالنسبة للطفل الرضيع فإن الأمهات يحرصن على إبقاء أطفالهن الرضع بعيدا عن النساء اللواتي لا يثقن في نواياهن.

والتقاط حاسة «الشم» لدى الرضيع الذي يكون حساسا خلال تلك السن المبكرة للأصوات والروائح، يكون كافيا لإصابة الرضيع باضطرابات صحية قد ينجم عنها عدم التئام عظام جمجمته وتسمى هذه العملية «الشم».

ولأن الشيء يحدث الأثر كما يحدث نقيضه بحسب الظروف فإن دما آخر تمنحه معتقداتنا خصائص سحرية مباركة يبطل المفعول المؤذي لدم المغدور، وهو دم أضحية العيد المعروفة في هذا الصدد نذكر:

عندما يبلغ الرضيع أربعين يوما تقص خصلة من شعر قفاه يضاف إليها قليل من الكبريت ودم أضحية العيد المجفف ثم تخفى في حجاب يعلق على عنق الطفل.

يؤخذ دم أضحية العيد مع الزعفران الحر والقرنفل والسانوج وتمزج هذه المواد مع الزيت وحليب الأم ليدهن بها رأس الرضيع.

ولا يقتصر استعمال دم أضحية العيد على الوقاية من الآثار السحرية المؤذية لدم المغدور على الرضع، بل أن المجتمعات المغاربية تستعمل دم الضحية طريا لعلاج بعض الأمراض العارضة التي تصيب الكبار أيضا، كما تقوم ربات البيوت بأخذ كمية من ذلك الدم لتجفيفها والاحتفاظ بها قصد التبخر بها لطرد الجن كما يدق الدم المجفف ويخلط مع الحناء لعلاج بعض الأمراض النسائية خصوصا منها تلك التي تصيب الثدي.

والحقيقة أن دماء الحيوانات تستعمل على نطاق واسع في أعمال السحر، الدجنة منها أو المتوحشة، وتشمل لائحتها خليطا عجيبا من كل الكميات والأصناف، ويمتد من دم البقة إلى دم الثور.

وحسب بعض الإشارات الشفوية فإن بعض الأودية و الينابيع و السواقي كانت تشهد إراقة دماء الذبائح بهدف التقرب والتودد إلى الجن الذي يعتقد السكان في وجودهم في مياهها كما كانوا يريقون دماء الطيور في المغارات والآبار وغيرها من الأماكن المعتقد في وجوده فيها لكن القرابين المقدمة للأولياء المنتشرين بكثرة في ال فضاء الثقافي المغاريبي تظل الأكثر انتشارا وعلانية.

3.1.1.4. القربان للولي و الاتصال مع القوى العلوية

وحسب الملاحظة، يمكن تصنيف هذه القرابين إلى صنفين رئيسيين: من جهة نجد القرابين العادية التي تتوافد مع الزوار بشكل يومي حسب أهمية ودرجة شهرة الولي وتتمثل في الشموع والأعطيات المالية التي تقدم لدفين الضريح من خلال اقرب الناس إليه أي المشرفين على ضريحه أي «المقدم» ويستمد هذا النوع من القرابين ضرورته وفق الأعراف القائمة من كونه يعتبر وسيلة تواصل تسمح بربط وشائج علاقة روحية بين المريد وصاحب «المقام» إذ لا تجوز في عرف العامة زيارة الأولياء بأياد فارغة فمن شأن ذلك أن يغضب «الولي الصالح» من زائره وهناك من جهة ثانية قرابين الدم التي تعتبر أكثر أهمية نظرا لقيمتها الاقتصادية والرمزية وإراقة الدم والتي تقدم للأولياء بشكل مناسباتي أو سنوي في إطار الموسم الذي يخصص له مثلا.

إن ظاهرة تقديم الذبائح للأولياء قديمة جدا في المغرب العربي وتجد أصولها في الحفلات الزراعية التي يقيمها أجدادنا تتويجا للمواسم الفلاحية، حين كانت القبيلة تجتمع حول وليها، في احتفال سنوي يخرجها من إطار الروتين اليومي وتشكل المناسبة فرصة لنحر الأضاحي على شرف الولي الأب الروحي للقبيلة ومن لحومها تهيئ النسوة ولائم جماعية كانت تؤجج حس الانتماء الجماعي إلى القبيلة الواحدة.

لقد كانت للقربان حينها وظائف اجتماعية وروحية لكن أثر المن على تلك الحياة الجماعية الأولى وأصبحت القرابين التي تنحر اليوم على أعتاب الأولياء فردية، وبشكل عام يمكن التمييز بين أربعة أنواع رئيسية من قرابين الدم التي تقدم للأولياء . هناك أولا القرابين التي تنحر من اجل التقرب إلى ولي وهذه العادة الشائعة ، تقدم هذه القرابين في فترات الموسم السنوي للولي أو بغير مناسبة وهناك التي يلتمس مقدموها من الولي إبعاد الشر عنهم ، التطهر النحس، طلب الشفاء، صرع الجن، ثم هناك قرابين الدم التي يطلب أصحابها من القوى المقدسة الخفية إنجاح مشروع أو صفقة في الأعمال، تيسير زواج، الخ.

وأخيرا هناك القرابين المقدمة استيفاء لنذر سبق للمعني أن قطعه على نفسه ففي حالات معينة يقطع الزائر أو الزائرة على نفسه عهدا بأن يحمل إلى الولي ذبيحة في حال ما تحقق مراده ، وحين يقضي الغرض يصبح على كاهل صاحب النذر دين ينبغي عليه أن يستوفيه وإلا انقطعت عنه بركة الولي.

إن المطلوب من الولي في هذه الحالات كلها وفي مقابل قربان الدم المقدم إليه بركته التي يمنحها لمقدم القربان كي تطرد الشر المسلط عليه من الآخر والبركة التي توفر الحماية من العين والبركة التي تيسر سبيل النجاح و تحمي المحاصيل وتقضي الأغراض كلها وتضمن استمراريتها.

ولكن كيف يحصل الاتصال مع القوى العلوية من خلال قربان الدم، من وجهة نظر المعتقد الشعبي؟

يرى ادموند دوتي وهو ابرز الدارسين للظواهر السحرية في المجتمعات المغاربية انه لكي يكون القربان مكتملاً أي مستوفيا لشروط القبول يكفي المضحي وهو ينحر الأضحية أن يدعو التأثير الخلاصي للقوى فوق الطبيعة كي يحل التأثير في لحم الأضحية التي سيتناولها فيما بعد، مع الأكل ويضيف دوتي أن ذلك يحصل عندما يتم نحر القربان في جوار الولي . إن سيلان الدم علي الأعتاب المقدسة للولي هو شرط واجب لإ بعاد التأثيرات الشريرة عن المضحي بواسطة الذبيحة ويستنتج ادموند دوتي انه لكي يتم طرد الشر بشكل فعال من طرف صاحب القربان ولكي توضع الأضحية في اتصال جيد مع العلوي ينبغي أن يسيل الدم بغزارة[1].

وقد كانت تقام حول بعض الأضرحة، مجازر حقيقية للحيوانات خلال فترات المواسم السنوية وكانت الأسرة ترعى قربان الولي طيلة أشهر أو طيلة السنة حتى إذا حل الموعد السنوي المنتظر لإقامة الموسم حملته إلى وليها لتسيل دماءه على جنباته المقدسة.

4.1.1.4. قربان النار

بالنسبة إلى عالمي الاجتماع الفرنسيين اوبير وموس فإن القربان هو وسيلة للدخول في اتصال مع الالوهية من خلال كائن حي يتم تدميره خلال الحفل ويكون هذا التدمير إما بالذبح كما رأينا كما قد يكون بالحرق حيث عرفت الحضارات البشرية منذ القدم عادات تقديم القرابين البشرية والحيوانية لكننا لم نعثر على ما يفيد بوجود ظاهرة تقديم القرابين البشرية في بلادنا، خلال أي عصر بينما كانت قرابين النار من الحيوانات شائعة على نحو علني وجماعي خلال بعض المناسبات ولا نعلم إن كانت تمارس حتى اللحظة الراهنة في بعض المناطق ولعلنا نجد في الطقوس السحرية التي تتضمن التبخر ببعض الحيوانات الصغيرة بعد رميها حية في لهيب المجامر كالحرابي (جمع حرباء) والعقارب وغيرها والتي مازالت تمارس على نطاق واسع

[1] E. Doutté, op. cit. p 139

أشكالا متأخرة لكن فردية وخفية لقرابين النار التي كانت في السابق جماعية وعلنية ثم انقرضت من مجتمعنا.

لقد ارتبطت قرابين النار في بلادنا ببعض المناسبات التي يتم خلالها إشعال نيران المباهج مثل العنصرة .

وفي تفسير هذه العادات الغريبة لم يكتب الشيء الكثير لكن حسب وسترمارك دائما فإن الدخان المنبعث من جثث الحيوانات يطهر في اعتقاد الناس ــ من التأثيرات الشريرة وينقل البركة ولذلك كانوا يعتبرون قرابين النار مفيدة للزراعة ولقطعان أغنامهم[1].

وحتى و إن اندثرت القرابين النارية فإننا لاحظنا بقاء قربان ناري يتمثل في رمي معدن و هو الشب Alun في النار لإبعاد العين.

5.1.1.4. طقوس تقرّبيه أخرى

1.5.1.1.4. إشعال الشموع:

إن الإيمان بالأولياء و الاعتقاد الراسخ في ولايتهم كثيرا ما تدفع بالزائر للولي أن يحمل معه مختلف الهدايا لتقديمها إليه، و قد تكون هذه الهدايا عبارة عن نذور منها إشعال الشموع أمام مدخل الضريح آملين في ذلك شفاءهم من مرض أو سلامة مالهم [2] و في هذا الصدد يقول الفرد بال "و هكذا يقدم له الفلاحون الفقراء نذورهم و يضيئون له شموعهم و يتنازلون له"[3].

إن إشعال الشموع و استمرار إقامتها هي إحدى المظاهر و المعتقدات الشعبية التي ما زالت مترسخة لدى أفراد الطبقات الشعبية التي تسعى ضمن منطق السلوك الطقسي هذا إلى التقرب من الضريح و التماس بركاته، و رجاء الخير و طلب الصحة و العافية.

---

[1] E. Westermarck, op. cit, p108

[2] احمد بن احمد ، ظاهرة الوعدة تطورها و خصائصها الاجتماعية و الثقافية، وعدة سيدي يحي بصبرة، رسالة ماجستير مرقونة، نسخة موجودة بمعهد الثقافة الشعبية بتلمسان، ص 89

[3] Alfred Bel, L’Islam mystique, Revue Africaine, n° 69, 1829, p 100

إن أهمية إشعال الشموع و تقديمها إلى الأضرحة ما هي في حقيقة الأمر إلا شعور بالارتباط و بالتبعية و الالتزام [1] تجاه الولي. وقد أضحت هذه العادة راسخة في نفوس الناس و شكلت بالنسبة إليهم جزءا من ثقافتهم التقليدية [2] هذا و تكمن وظيفة إشعال الشموع من قبل الزائرين للولي أنها تحقق لهم عدة طلبات و أمنيات كأن ينصفهم الولي من ظالميهم و يشفيهم من الأمراض كالعقم و غير ذلك من المطالب التي يرجون تحقيقها و كلهم اعتقاد راسخ في قدراته. و قد أدى الاعتقاد في الأولياء أن أصبحت أضرحتهم لها خصوصيات يرى الزائر فيها أنها مما يدفع البلاء و يستجلب به النعماء[3].

و قد انتشرت ظاهرة إشعال الشموع على أضرحة الأولياء في القرى و المدن على حد سواء حيث ظل الناس يعتقدون في الأولياء فينذرون إليهم الشموع و البخور و الأطعمة وغيرها و يعتقدون أن نذرهم سبب يقربهم من رضا المنذور له دخلا في حصول غرضهم فإن حصل مطلوبهم ازدادوا تعلقا بمن نذروا له و اشتدت خشيتهم منه و بذلوا أقصى طاقتهم للاحتفال بالوفاء له.

إن إشعال الشموع على ضريح الولي ما هي إلا تعبير انثروبولوجي يضفي صفة النور على هذا الضريح.

2.5.1.1.4. التقرب بالدعاء

و قد أدى هذا الاعتقاد في الأولياء أنهم هم الذين يضمنون للزائرين ما يستهووا من حاجات الدنيا و هم الذين يغضبون عن آخرين و يتوعدونهم بحلول النقمة و إلحاق الغضب بهم، و في هذا المجال يقول مبارك بن نحمد الميلي: " فإذا رضي عن احد ضمن له ما يشتهي من حاجات من الدنيا و نعيم الآخرة ، و إذا غضب عن أخر توعده بحلول النقمة و عدم رضاه و غضبه تابعان لمطامعه فيما أيدي الناس" [4] و يضيف في موقع أخر قائلا :" و قد يعبّرون عن هذا الضرب من التبرك بالاستمداد من أرواح الصالحين و يعتقدون أنهم أحياء في قبورهم يتصرفون في العالم و يقضون حاجات قاصديهم"[5].

---

[1] بوعلي ياسين، المرجع السابق، ص 13

[2] نور الدين طوالبي، المرجع السابق، ص 146

[3] مبارك بن محمد الميلي، رسالة الشرك و مظاهره، الطبعة الثانية، 1982، دار البعث للطباعة و النشر، ص 245

[4] مبارك بن محمد الميلي، المرجع السابق، ص 178

[5] مبارك بن محمد الميلي، المرجع نفسه، ص 260

و حينما يتوجه الزائر إلى الولي يعتقد فيه الكرامة و الاطلاع على الغيب مما يدفعه إلى التظلم لديه عسى أن ينصفه من ظالميه، إضافة إلى مطالبته بالدعاء للشفاء من مرض ما و غير ذلك من المطالب التي يرجو تحقيقها و ما يثبت ذلك قول المرزقي في هذا الصدد "يا ويل من يشك في كرامات أولئك الأولياء ... فيتهم بالكفر و الإلحاد في الدين... و إذا حاولت أن تقنعهم بأن ذلك لا تأثير إلا الله... أجابوك بأن الولي مقبول عند الله ... و انه لا حجاب بينه و بين ربه و أن الدعاء في ضريحه مستجاب[1].

3.5.1.1.4. **تقبيل الجدران:**

يشكل تقبيل الجدران إحدى الممارسات الطقوسية التي يلجأ إليها الزائر حيث يقوم بتقبيل قبة الضريح و التمسح بحيطانها اعتقادا منه أن ذلك يجلب له البركة و في هذا الصدد يقول مبارك بن محمد الميلي " و من مظاهر هذا التبرك ألاستمدادي تقبيل الجدران و التمسح بالحيطان و كل ما يضاف الى ذلك المكان"[2] و يضيف في موقع أخر " و فيمن يستغيب بشيخه يطلب تثبيت قلبه من ذلك الواقع و فيمن يجيئ إلى شيخه و يستلم القبر و يمرغ وجهه عليه و يمسح القبر بيده و يمسح بهما وجهه"[3]

4.5.1.1.4. **الاغتسال بالماء الموجود قرب الضريح**

من بين الطقوس التي يلجأ الزائر للولي محاولته الانتفاع و الاغتسال بالماء الموجود قرب ضريح الولي بحثا عن الشفاء من مرض ما، حيث انه يعتقد أن الماء الذي يغتسل به يبعد عن المرض لذي يعانيه، و قد ظل هذا الاعتقاد سائدا إلى يومنا هذا لدى الزائرين للولي إذ انه بدلا من لجوء الشخص إلى طبيب يلجأ إلى الولي معتقدا في قدرته على شفائه و في هذا الصدد يقول محمد فريد وجدي "و هذه الأمهات المصريات الآتي يهملن الأخذ بالأسباب العادية و الوسائل العلمية في تطبيب أولادهن و يكتفين متى أصاب احد عيالهن مرض أن يزرن به الأولياء و يغسلن وجهه من بئر مساجدهم..." [4] .

---

[1] احمد المرزوقي، المرجع السابق، ص 260
[2] مبارك بن محمد الميلي، المرجع السابق، ص 227
[3] المرجع نفسه، ص 345
[4] محمد فريد وجدي، الإسلام فيعصر العلم، دار الكتاب العربي ، بيروت، الطبعة الثالثة، ص 587

إن الولي النسبة للزائر ليس فقط "صديق الله" لكن كل شيء يحيط به من أشجار و أحجار و صخور و ينابيع الماء يمكن الاعتقاد فيها [1] لأنها تحمل بركة الولي و يمكن استعمالها عند الحاجة فمثلا إذا كان الزائر المريض للولي يبحث عن الشفاء عليه بتغلية أوراق الشجرة الموجودة قرب الضريح بالماء الموجودة كذلك و يمر الماء المغلى على العضو الذي يؤلمه فيشفى من مرضه، و يعتقد أن ذلك بركة من عند الولي حيث انه هو الذي شفاه من المرض.

2.1.4. الطقوس الجماعية

هي تلك الطقوس التي تستدعي احتفالا جماعيا و تتطلب مشاركة عدد من الأشخاص حيث ان المشاركة الجماعية في الحديث تكسب هذا النوع من الطقس قيمة تعبيرية اجتماعية و من بين هذه الطقوس التي تأخذ صبغة القداسة و إن القيام بها واجب مقدس هناك الوعدة و النشرة و الحضرة

1.2.1.4. الوعدة و وظائفها

تشتق كلمة وعدة من فعل وعد، أي تعهد بشيء ما أخد على عاتقه تطبيق شيء ما. والوعدة عبارة عن احتفال ديني يقوم به أشخاص من سلالة الولي و التابعون له حيث يأتو بالزيارات الكثيرة المتمثلة في لوازم التنظيم و هي بمعنى النذر، أي ينذر الرجل على نفسه صوم أو ذبح شاه إذا تحقق له شيء ما، أو يأخذ المؤمن على عاتقه أمام الخالق تنفيذ وعده. إذا تحققت إحدى أمنياته فقد يتعهد احد بإطعام عدد من المحتاجين إذا وضعت زوجته ولدا. فإذا تم له ما أراد يكون لزاما عليه احترام تعهده تحت عاقبة الكفارة[2].

و قد تغير مفهوم الوعدة في الوقت الحاضر بتغير الممارسة الشعبية لها بحيث أصبح الناس ينذرون النذر لمن يعتقدون فيه من الأموات و الأحياء و المزارات و الأموال، و الثياب، و الحيوانات و الشموع و البخور و الأطعمة و يعتقدون أن نذرهم سبب يقربهم من رضا المنذور له. فإن حصل غرضهم ازدادوا تعلقا بمن نذروا إليه و اشتدت خشيتهم منه [3] و صار الناس مع مر الزمن يعتقدون أن إقامتها من شأنها أن تجلب الخير و تدفع الشر.

وظائف الوعدة:

---

[1] المرجع نفسه، ص 587
[2] نور الدين طوالبي، المرجع السابق، ص 123
[3] مبارك بن محمد الميلي، المرجع السابق، ص 250

تعد الوعدة المقامة على شرف الولي الصالح لتتجمع عشرات المواطنين الذين يأتون من كل حدب و صوب للتبرك بالولي الصالح و يطلق عليها اسم الوليمة فهي تعمل على تدعيم التماسك الاجتماعي للأفراد و الحفاظ على كثير من القيم و الطقوس الإسلامية كالضيافة و الكرم و مساعدة اليتامى و المعوزين، و إحياء روح التعاون بين الأفراد إذ تشكل بالنسبة للعديد من الزائرين و الأوفياء للعادة، و خاصة الجنس النسوة فرصة للقاء و التآخي و الوحدة في رحاب الولي الصالح الذي تعود خدامه و أتباعه في كل موسم إقامة الولائم تخليدا لروحه و تجديد التحالف معه.

إن أهمية الوعدة تكمن في كونها تشكل فضاء تستقطب فيه أعداد كبيرة من الوافدين من مستويات ثقافية مختلفة حيث تختفي الفوارق الاجتماعية إذ يعكف القائمون وراءها على إطعام الضيوف لمدة معينة ، عادة ثلاثة أيام، دون كلل. فالوعدة ما هي إلا استمرار للعادات و التقاليد التي ارتبطت بالتراث الشعبي حيث تصبح المحافظة عليها بمثابة الحفاظ على بقاء المجتمع و استمراريته.

إذا كانت الوعدة بالنسبة للبعض من الزائرين تشكل فرصة للقاء و التآخي في رحاب الولي الصالح ، فإنها عند البعض الأخر فضاء يردد فيه الجمع تهاليل و تكبيرات و تلاوة القرآن الكريم تميزها التنسك لله و التذكر و الخشوع لله سبحانه و تعالى. و خلال أيام الوعدة يقيم المداحون حلقات، البعض منهم من يمدح الرسول صلى الله عليه و سلم، ومنهم من يتغنى بشمائل و بطولات الأجداد و قراءة النوادر و القصص الشعبية .

2.2.1.4. النشرة

تشتق كلمة نشرة من فعل نشر أي أذاع، أشاع و هي عبارة عن طعام يتخذ على ذبيحة من الدجاج غالبا تقربا إلى الجن كي يرفعوا داءهم عن المصاب بهم . و لا يذكرون اسم الله على الذبيحة إرضاء للجن[1] و هي كذلك تعويذ و رقية يعالج بها المريض و المجنون كأن نقول نشرت المريض أي قرأت عليه كلمات أو كتبتها له ليعلقها تميمة أو ليمحوها و نشرت عنه نشرا و نشرت تنشيرا

[1] نور الدين طوالبي، المرجع السابق، ص 128

أي رقيته بالنشرة، و تطلق أيضا على حل السحر عن المسحور و عامة تعتبر النشرة من الطب و لها حكم الرقية و التميمة[1].

تنظيم الاحتفال بالنشرة :

يتبع الاحتفال بالنشرة مثل أي طقوسية متتالية زمنية منتظمة. ففي اليوم الأول و هو يوم الأربعاء تقوم النساء بزيارة تطوافية إلى نبع الماء الموجود قرب ضريح الولي و هناك يأخذن حمام جماعيا و يضئن الشموع قبل ذبح ديك سوداء إكراما للمكان [2]. و في اليوم الثاني فيخصص للتأمل و الهدوء حيث لا يرافق هذا اليوم أي تظاهرة. و في اليوم الثالث و هو يوم الجمعة، فيكون غنيا بالتوسلات الموجهة إلى الولي يطلبون بركته. و يكون اليوم الرابع يوم راحة قبل القيام بالاحتفال القادم الذي يكون يوم الأحد. و أما اليوم الخامس فتؤدى فيه رقصات النساء الاقاعية مرفقة بالتبخيرة لطرد الجن من جسم المريض و يكون ذلك في عملية الانتفاض و التلبس. و يخصص اليوم الاخير لتكريم المشاركين في النشرة حيث لن يتفرق الجمع إلا بعد الانتهاء من الوليمة المعدة خصيصا للمناسبة.

تنحصر وظيفة النشرة في كونها طبية سحرية [3] فهي معدة لشفاء الأمراض المتنوعة التي تصيب الشخص: إضافة إلى العقم و العجز الجنسي، و محاربة العين الشريرة التي تصيب الإنسان و إلى رفع العوائق المؤدية لمشاريع الزواج عند الفتاة، كما أن وظيفتها تنحصر في تأمين نجاح الشاب في الامتحانات الت اخفق فيها.

فالنشرة عموما توحي إلى سعادة الفرد في المخيلة الجماعية و ذلك بإضعافها لقوى الكون المعادية[4].

هذا و إذا كانت النشرة كطقس يبحث من خلالها المنظمون لها على العلاج و إزالة العقد، و البحث عن النجاح و الازدهار و إقامة حوار مع العالم غير المرئي بهدف ترويض قواه المؤذية فإنها من جهة أخرى تزود العائلات المنظمة لها بنفوذ اجتماعي يقود إلى مصداقية القدسية الدينية [5].

---

[1] مبارك بن محمد الميلي ، المرجع السابق، ص 237
[2] نور الدين طوالبي، المرجع السابق، ص 129
[3] نور الدين طوالبي، المرجع السابق، ص 128.
[4] المرجع نفسه، ص 128
[5] المرجع نفسه، ص 131

3.2.1.4. الحضرة

تعرف الحضرة على أنها جمع بين عمليتين، الحزب و تلاوة القرآن، و الصلاة على الله و رسوله و يسمى الذكر و الجذبة، و الحضرة صلاة طقسية يجتمع فيها أعضاء الطريقة يقرؤون فيها سويا بعض آيات الذكر الحكيم، ثم يصمتون للتفكير فيها، و هو ما يسمى بالذكر أو الحزب الخاص بالطريقة. يستعمل أعضاء الطريقة الذكر في حلقات مرددين اسم الله طويلا و بالتدرج "الله...الله" إلى أن يصلوا إلى حالة "الحل" و هو درجة من الانجذاب و الوجد يمارسها الموريدون بصوت جماعي بقيادة الشيخ أو المقدم[1].

يصاحب الذكر حركات إيقاعية أو رقصات دائرية مفعمة بعبير البخور فيتناسق الغناء "المدح" أو("المديح" بسكون النون كما يقال) مع إيقاع الطبول و المزامير (الغايطة خاصة) الذي يتطلبه هذا الولي ما هو إلا إنسان صوفي عرف بورعه في جميع أنحاء العالم الإسلامي يحيطونه بالأساطير و المعجزات.

يعتبر الرقص من الطقوس العامة للطريقة و يتمثل في رفع الجسد عموما بواسطة حركة لوحدة الرجل و ترك الجذع على الكلى و الرأس على الرقبة و عن طريق تكرار هذه العمليات يحدث نوع من الإغماء أو ما يسمى بالنشوة الصوفية [2]، و يظل أعضاء الطريقة يرددون كلمة "اله" دون توقف مركزين عليها تفكيرهم كله، حتى لا تستطيع أبسنتهم أو شفاههم حراكا ، أو حتى تنطبع الكلمة على قلوبهم.

يتضح مما سبق أن الأوساط الشعبية ظلت تلجأ إلى الأولياء نتيجة لعوامل مختلفة، نفسية، و ثقافية، و اجتماعية، و سياسية اعتقادا مهنها أن الأولياء باستطاعتهم منح البركات و حل المشاكل الاجتماعية المستعصية، إلى غير ذلك.

و من الظاهر أن لجوء هذه الأوساط إلى الأولياء و الاعتقاد في كرامتهم ما هي إلا أداة تستخدمها لتجاوز عجزها، فأمام واقع يتسم بالتعقيد تلجأ هذه الأوساط إلى مثل هذه الحلول إذ بدلا من مواجهة الواقع مره و حلوه تصبح زيارة الأولياء في تصور هذه الأوساط ضرورية حيث تعتبر

---

[1] ابو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص 515.
[2] احمد امين، دليل المسلم الحزين، سلسلة صاد، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر 1990، ص 89

الولي عارفا بالله و وسيطا بينه و بينها و صالحا عالما قادرا على صنع العجائب [1] و بالتالي تصبح هذه الأوساط غارقة في تفويض أمورها للأولياء فلا تتمكن من إحداث التغيير في مجتمعاته ا إذ تتحول إلى فئات عاجزة.

و من اجل أن ينعم الولي ببركاته على هذه الأوساط عرضنا أهم الطقوس المقامة على شرفه، منها الفردية و الجماعية حيث أن الزائرين الذين يقصدونه يتقدمون إليه بصلواتهم و عطاءاتهم ووعودهم و نذورهم مقابل تنفيذ طلباتهم، كما تشكل الطقوس المقامة على شرف الأولياء لعديد الزائرين فرصة للقاء و فضاء اجتماعية sociabilité في رحاب الولي الصالح من جهة، و من جهة أخرى تشكل هذه الطقوس و إقامتها فرصة لتخليد روح و مآثر الولي [2].

خلاصة

إن الأفعال التي يقوم بها الزائر عند لجوئه إلى الولي كلها مسخرة من اجل الحصول على بركته و حتى يحصل له ذلك عليه أن يقوم بما يلي:

– تسمية احد أولاده باسم الولي الصالح و ذلك بموجب اعتقادات قديمة جدا إذ أن حمل اسم الأولياء معناه التعلق ببركتهم، فالزائر يعتقد انه بذلك أن يجلب له الخير و النفع الكثير. و الجدير بالذكر أن الاسم الأكثر شيوعا بعد اسم الرسول صلى الله عليه و سلم في أي منطقة من مناطق القطر الجزائري هو اسم الولي[3] و هذا ما يؤكده شيوع اسم الهواري بوهران و بومدين بتلمسان و غيرهم .

– ما دام أن بركة الولي متحركة، فالعادة تقتضي من الزائر البحث عنها، و لكن كيف يمكن للزائر أن يلتمس البركة من خلال العيش بالقرب من الضريح؟ [4]، حيث أن ذلك في اعتقاده يمكن أن يجلب البركة و الأمن. فالزيارات المتكررة يمكن أن يحصل من خلالها على هذه البركة.

لقد تطرق الكثير من المفكرين المسلمين إلى هذا الموضوع و من بينهم الكتاني حيث يقول في كتابه "سلوة الانفاس" : "من الثابت بالنسبة للأذكياء من الناس و العقلاء و ذوي التجربة أن الحج إلى مقام ضريح الولي هو من اجل الحصول على البركة، ذلك لأن بركة الأولياء تستمر حتى بعد

---

[1] حليم بركات ، المرجع السابق، ص 266

[2] قدور. م، وعدة سيدي الحسني بوهران، جريدة الخبر ، العدد 2328، جويلية 1998، ص 13

[3] Alfred Bel, op.cit, p 102

[4] Ibid, p 102

موته... انه من الجائز اخذ جزء من تراب الضريح و اتخاذه كدواء لعلاج المرضى... إن أضرحة الأولياء ما زالت تعتبر مصدر للبركة للعديد من الناس، إن الذين يقومون بزيارة الأولياء و التوجه إليهم بالطلبات لا يجدون إلا الخير"[1]

لقد ارتبطت الأرض في كل الأحوال بالقداسة و لعل هذا ما يوضح سر لجوء الزائر الى الولي و اخذ التراب من ضريحه للعلاج اعتقادا منه أن ذلك يجلب البركة فالأرض تحمل الخير في طياتها فالشيء المؤكد أن انتقال البركة يتم عبر الأرض المقدسة في نظر الكثير من الزائرين لكنها ليست كافية لوحدها لجلب هذه البركة.

– ان الحصول على البركة يتم كذلك من خلال الاتصال بكل الأشياء التي ترتبط بالقداسة كالجدران أو التابوت أو إشعال الشموع أو إعطاء "الزيارة"[2].

– يستطيع كل إنسان التماس البركة، حتى في منامه. فالولي الصالح يظهر للعديد من الناس في المنام فيقوم بنصحهم أو تقديم معلومات لهم أو تب qيرهم بشيء ما مثلما هو متداول شعبيا "وقف علي الولي فلان في المنام و طلب مني زيارته" معنى ذلك أن الولي حضر بصورة إنسان تقي في المنام يطلب من الشخص زيارته، و عندما يقوم هذا الشخص بزيارته و يجسد ما قال له الولي فإنه يتقرب إليه بصدقة أو معروف و الهدايا التي من خلالها يمكن للولي أن يطرح بركته عليه.

و قد تتعدد و تتنوع الهدايا المقدمة للولي فإما زرابي و أقمشة أو ستائر أو ثريات و غيرها توضع و تترك مكان الضريح. و هناك أشياء بقيمة و أهمية قليلتين مثل ما يضع الزائر من الشعر عند الباب المؤدية للضريح أو في النوافذ أو في الأشجار المحيطة بالضريح.

[1] Ibid, p 102
[2] Ibid, p 103

الفصل الرابع

الكهانة و قراءة الطالع

تشكل الكهانة عنصرا هاما من النسق السحري الديني الذي نحاول طيلة هذا البحث رسم ملامحه عبر إبراز مختلف العناصر المكونة له و تداخلها فيما بينها. و كما فرقنا بين سحر نخبة وسحر شعبي، نستطيع في حديثنا عن الكهانة و قراءة الطالع أن نميز بين كهانة نخبة و كهانة شعبية تعددت طرقها و وسائلها.

1. كهانة الطلبه أو كهانة النخبة

رأينا فيما سبق أن أهم نوعين من السحر في أنحاء العالم المتفرقة، حسب وجهة نظر وليام هاولز هما: السحر العلاجي وسحر التنبؤ بالغيب، ويرد عالم الاجتماع و الأنثروبولوجيا البريطاني ذلك إلى كون المرض العضوي والشك هما أقصى أسباب القلق الاجتماعي والشخصي وطأة على البشر[1].

سنتوقف فيما يلي عند أهم الطرق المستعملة لقراءة الغيب (بمعناه الواسع) باعتبارها ضربا من ضروب السحر، دون أن ننسى الحديث عن الفأل، الذي هو شكل من أشكال التنبؤ بالمستقبل.

*1.1. **خط الرمل** أو الخط الزناتي*

منذ القدم، عندما يهم الشخص بشيء، يبحث عن من ينبئه بالنتيجة. إنه إحساس طبيعي لدى الإنسان، سواء كان مشروع سفر، أو مريضا يهتم به، أو صديقا غائبا، فيلتجئ "للطالب" الذي من مهامه التنبؤ و إعطاء ما يسمى "بالفال". فيبدأ "الطالب" بتكهنات سيّئة، وهذه الطريقة تمكنه من تحضير المريض مقابل أجرة نقدية لبعض الطلاسم و الكتابات موجهة لإبعاد المضرة عن الفرد.

---

[1] وليام هاولز ، ما وراء التاريخ، ترجمة أحمد أبو زيد، دار نهضة مصر، القاهرة1965، ص 176-181

و العديد من "الطلبة" يخترعون طرقا غريبة. فقد وصلنا كتاب مشهور في هذا العلم هو كتاب "الفصل في علم الرمل" للشيخ محمد الزناتي، و يحتوي على ست و ستون صفحة لكن بدون إشارات مكانية أو زمنية عن صدوره[1]

يعتبر (ضرب الرمل) أو (خط الرمل) تقنية سحرية لاستقراء الغيب، ويحفظ أسرارها الطلبه السحرة المحترفون، وتستمد اسمها من ممارسة قديمة كانت تقوم على رسم خطوط سحرية من خلال «ضرب الرمل» أو التراب بأصبع من أصابع اليد، ثم تفحص الأثر الناتج عن الضرب ومقارنته بمجموعة من الآثار التي يتضمنها جدول سحري معلوم وبالطبع، فإن لكل اثر من تلك الآثار قراءة خاصة لما يخفيه الغيب لصاحب الأثر.

وقد عرف «خط الرمل» هذا تحت اسم اشتهر به كثيرا هو «الخط الزناتي» نسبة إلى الشيخ محمد الزناتي الذي طوره ووضع له أسسا وقواعد ضمنها مؤلفه الشهير: «كتاب الفصل في أصول علم الرمل» فتطورت الممارسة وانتقلت فيما بعد من ضرب الرمل على الأرض إلى «علم معقد» «يمارس بالمداد والورق ولا يفلح فيه إلا الحاذق من الفقهاء السحرة الذي يكون متمكنا من هز الخط: أي رفع الأثر وقراءته لطالب الاستشارة».

ويتضمن «علم الرمل» 16 شكلا من الأشكال التي يفترض أن يأخذها الرمل بعد «ضربه» وحتى إذا لم يأخذ احد تلك الأشكال إن ثمة قواعد معقدة تسمح للساحر بأن يعدل الأثر المحصل عليه حتى يأخذ واحدا من تلك الأشكال الستة عشرة.

ويعتبر الخط الزناتي أكثر أشكال قراءة الطالع مصداقية نظرا للهالة العلمية التي تحاط به في وسط العامة والحقيقة أنه لعل الشيخ الزناتي قد أراد جعل خط الرمل شبيها بأبراج الكواكب والنجوم ففي مقابل أسماء الأبراج الإثني عشر أطلق على « أشكال الرمل من الأسماء على التوالي:

الأحيان، القبض الداخل، القبض الخارج، الجماعة، الجودلة، العقلة، افنكيس، الحمرة، البياض، النصرة الداخلة، العتبة الخارجة، العتبة الداخلة، الطريق، الاجتماع، نقي الخد.

---

[1] "و حتى يعطي المؤلف أهمية لكتابه فإنه يزعم أن هذه القواعد تلقاها النبي إدريس و الذي علمها لمن بعده" أبو بكر عبد السلام بن شعيب في المجلة الإفريقية رقم 1906.50. ص 62

وان كان موقف العامة المتشبث في الاعتقاد بصدق الخط الزناتي فإن الذي يبعث على الاستغراب مرة أخرى هو كون مفكر عبقري من حجم العلامة عبد الرحمن بن خلدون لم يخف في مقدمته الشهيرة اعتقاده في صدق هذه التنبؤات المستقبلية التي تعتمد على ضربات الحظ في الرمل.

2.1. الاستنزال

و الاستنزال معناه طلب يوجه إلى الجن بالنزول في شيء، معين و إخبار الذي يطلب الفعل بواسطة الطالب بأسرار أو أمور يجهلها. سمعت أول مرة بهذه الطريقة التنبئية في حديث مع امرأة اختفى زوجها مند سنوات و لم يظهر له أثر، فأخذتها أمها إلى "الطالب" حتى يطلعها على مكان تواجد زوجها أو يفيدها بخبر عن بقائه على قيد الحياة أو وفاته. و لهذا الغرض أخذت معها ابنها حتى يستعمله "الطالب" كواسطة يرى من خلالها عالم الجن.

و للاستنزال شكلان: شكل يدعى الاستنزال في المداد و الثاني الاستنزال في المرآة.

1.2.1. الاستنزال في المداد

ترسم اللوحة السحرية على مربع من الورق.

يكتب "له الحق و له الملك" على كل ركن من الورقة.

يوضع هذا الورق مبسوطا على اليد اليمنى لطفل أو طفلة أو فتاة بكر.

في مركز اللوحة أو الجدول السحري توضع قطرة مداد كبيرة على شكل يمكن أن يكون نصف دائرة لمّاعة وعلى سطحها نرى انعكاس الأجسام المحيطة في شكل صغير.

يبدأ "الطالب" في ترتيل بعض العبارات و لا ينقطع عن ذلك إلا إذا هبط أو نزل الجن و يتم سؤاله.

2.2.1. الاستنزال بالمرآة

الطالب يمكن له أن يعمل في غياب الحضور.

ينقل الجدول السحري على ورقة صغيرة يلصقها في ظهر مرآة يد صغيرة.

يكتب على كف يده اليسرى "كهيعص" و التي يعتبرها الطلبة ذات مفعول خارق.

ثم يكتب في مربع صغير" فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد" ثم يضع هذه الكتابة على أسفل جبهته، ما بين العينين، إنها تمكنه من نظرة ثانية.

ينعزل في غرفة و "يبخر"، العينان ملتفتتان إلى الأسفل و يرتل عبارات بدون انقطاع حتى يرى بعينه الجن ينزل على المرآة.

يعيد نسخ الجدول السحري كما ورد في مقال إ. لوفيبير [1] و كذلك الذي استطاع أن يحصل عليه من الطالب: " فصل في الاستنزال و صرع الجان. نكتبه على يد الصبي "الزهري" أو خادم أو امرأة مملوكة و تكتب على جبهته "فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم صحيح" ثلاث و تكتب على أحد الخدين " فبصرك اليوم" و على الآخر صحيح"ثلاث. تكتب على يده الخاتم و تكتب على الأصابع الخمس: الإصبع الكبير "إقيلوم الفقيش"(؟) و على السبابة "أقشر أقشروني" و على الوسطى "شمايل شمايل" و على الخنصر" سبوع سبوع" و على الصغير"بليع بليع"(؟). تبخر بالجاوي و القصبور و تعزم بالشمس و ضحاها الخ خمس عشرة مرة و تقول: أنزلوا بارك الله فيكم و لا برك في غيركم حتى تنزل عشرة من القوم و تأمرهم بالكنيس (التنظيف) و الفراش و حط(وضع) الكراسي وبذبح كبش و بالضيافة للسلطان. و تأمرهم بالأكل و الشراب و بدفع المغسل والمنديل الأحمر إلى السلاطين لغسل أيديهم و مسحها و بإخراج دليل الخيرات وبفتحه على روضة النبي صلى الله عليه و سلم حتى يحلفون(يقسمون) لك فيه ويخبروك بكل ما تريد. و اسألهم عن ما شئت بهذا الخاتم انتهى. و إذا أردت أن ترحلهم تقول: انفروا خفافا و ثقالا فإذا قضيتم الصلوات فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله و اذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون انصرفوا يرحمكم الله ثلاث مرات " [2]

نلاحظ بعض التشابه في هذه العملية التكهنية مع عملية رؤية الجن في البلور و التي لا زالت مستعملة في أوروبا. كذلك هناك استعمال آيات قرآنية بطريقة فريدة بغض النظر عن معناها و أسباب نزولها و الموضوع المتعلق بها. هذه الظاهرة أشبه بالتنويم المغناطيسي و الذي ينجم عن تثبيت النظر على شيء لماع. و نفس التحليل تقريبا ذهب إليه ابن خلدون مند القرن الرابع عشر. [3]

---

[1] E.Lefebure. *Revue Africaine*. n°63. 1922. pp 223-224

[2] R . A. n° 63 . 1922 . p222

[3] ارجع إلى باب السحر ابن خلدون المرجع نفسه ص ص 311 /315

3.1. الأسرار

طرق قراءة الغيب كثيرة ومتنوعة، والذي يلوذ بال طالب يجد في جعبته دائما، أكثر من حل للمشكلة الواحدة، فلكي يكشف احدهم عن سر يؤرقه، يحضر إلى بيته طالب أو فقيه، ويدعو عنده بنت الجيران الصغيرة، يكتب ا لطالب بعض العبارات السحرية على ذراعها وجبهتها ثم يوقد بعض البخور التي يلف دخانها الكثيف الصغيرة، وينتظر الوقت الكافي حتى تسقط الفتاة الصغيرة متصلبة الجسم، بعد ذلك يسألها عن الموضوع الذي من اجله قدم إلى البيت: للكشف عن مصير شخص غائب، قراءة المستقبل، فضح النوايا الخبيثة لمن يتربص بهم، الخ، فتخبره الصغيرة بما أراد معرفته وهي غائبة عن الوعي.

إن الأطفال خلال المرحلة التي تسبق بلوغهم «لا يكذبون» فأقوالهم، حسب معتقداتنا الشعبية، صادقة كما هو صادق فألهم دائما وذلك نجد أن اغلب وصفات الكشف عن الأسرار المختلفة تعتمد بشكل رئيسي على مشاركتهم في الطقوس المسرحية التي يشركهم في لعبها الكبار.

وكان اليهود عندما يريدون الكشف عن سر يبحثون عن فتاة صغيرة تكون عذراء وسنها يراوح بين 11 و13 سنة، بعد استحمامها، يلبسونها ملابس نظيفة ، وفي الليل عندما تنام الطفلة يأخذون إبرة ويغسلونها سبع مرات ويغرزونها في ضفيرة شعر الصغيرة اليمنى ويحرقون قريبا من وجهها الجاوي وبعض البخور الأخرى، وعندها تنتابها حالة من الهيجان، فتبدأ في الكلام بصيغة الجمع معبرة باسم الأرواح التي مستها، وتسأل الحاضرين عما يريدون معرفته فتجيبهم عنه . إن تعاون الأطفال مع الطلبه السحرة من اجل الكشف عن خفايا الآخرين يعتبر شرطا أساسيا لنجاح العملية بحيث أن الاستعاضة عنهم بالكبار لا يبدو مجديا ومن المدهش أن الرحالة الحسن الوزان قد انتبه إلى حقيقة ألاعيب السحرة الذين يستغلون سذاجة الأطفال، حين نقل في (وصف إفريقيا) مشاهد من حلقاتهم في فاس القرن السادس عشر، حيث يقول في وصف العرافين أنهم «يجعلون الماء في قدر لماع، ويرمون فيه قطرة زيت فيصير شفافا، ويزعمون أنهم يرون فيه كما يرون في المراظة جماعة من الشياطين القادمين بعضهم خلف بعض كأنهم كتائب تعسكر وتضرب الخيام» ويضيف قائلا: «يضع هؤلاء العرافون أحيانا القدر (قدر الماء) بين يدي الطفل، ويسألونه هل رأى الجني الفلاني او غيره، فيجيبهم الطفل الساذج بنعم، لكن لا يدعونه يتكلم وحده» [1].

---

[1] الحسن الوزان ، وصف إفريقيا ، ط2 ،1983 ،ج2 ، ص 48

4.1. معرفة السارق

ولأن في وسع الساحر أن يقرأ الغيب من خلال تسخيره للإنس والجن، فإنه يكون مقصد من تعرض لسرقة خصوصا إذا كان المشكوك في كونه السارق ينتمي إلى المحيط الأسري للمسروق ويرغب هذا الأخير بالتالي في استرجاع مسروقه بلا ضجة.

واغلب الوصفات السحر التي يعملها الطالب بهذا الخصوص تتطلب مشاركة طفل أو كفل أيضا، عدا عن تلك التي تعتمد على طقوس مكتوبة (طلاسم) وتبدأ لائحة الوصفات التي استطعنا تجميعها من مصادر متفرقة مكتوبة وشفوية بوصفة طريفة يقول فيها البوني: إذا أردت إظهار اسم السارق فخذ ورقة وشمعها وارمها في الماء واتل العزيمة، فتنط (تقفز) الورقة، فخذها تجد اسم السارق وتعريفه مكتوبين فيها[1].

أما الوصفات الشعبية فلا تقل غرابة، حيث تشير واحدة منها إلى انه للكشف عن هوية السارق، يكفي أن تضع لمن تشك فيه، لسان ضفدع في خبز وتناوله إياه، وما أن يأكله حتى يسارع الإعتراف بفعلته.

ويقول السيوطي انه لرؤية السارق، تأخذ بيضة دجاجة وتكتب عليها من أول سورة «الملك» إلى حسير ثم تدهنها بالقطران وتعطيها لصبي ثم تقرأ سورة «يس» والصبي ينظر إليها فإنه ينظر (فيها) السارق[2].

ومن الوصفات الأخرى التي يزعم السحرة أنها تنفع لمعرفة هوية السارق، أن تحضر طفلة بكرا (دليل الطهارة في المجتمعات العربية) وتأمرها أن تعجن فطيرا بلا ملح، وتخبزه وهي صائمة، ثم تعمل من اللقم على عدد المتهمين بالسرقة وتكتب على كل لقمة هذه الآيات: قال معاذ الله أن نأخذ إلى: الظالمون إن الله لا يخفي عليه شيء في الأرض ولا في السماء، وإذ قتلتم نفسا إلى تكتمون والسارق والسارقة فاقطعوا إلى: نكالا من الله يتجرعه إلى بميت إن لدينا أنكالا إلى أليما حتى إذا بلغت الحلقوم إلى: تنظرون وتكتب كل هذه الآيات الطويلة في كل لقمة، وتطعم كل واحد من المتهمين لقمة، فمن كان بريئا أكل اللقمة وبلها، ومن كان سارقا لم يجد في فمه رقا لكي يمضغها به.

---

[1] احمد البوني، مرجع سابق

[2] السيوطي مرجع سابق ص 135

2. الكهانة الشعبية: الشوافة و القزانة

إذا كان احتراف ضرب الرمل و الاستنزال من اختصاص الرجال ويستلزمان قسطا من معرفة القراءة و الكتابة فإن الأوساط الشعبية و خاصة النسوية أبدعت طرقا للتكهن فمنها و هي قديمة فمنها ما اندثرت و منها ما يزال يمارس.

1.2. الفال

1.1.2. تعريف الفال

الفال أو الفأل في اللغة الفصيحة هو كل قول أو فعل يستبشر به أو يتطير منهن ويحفل الفلكلور الجزائري على غرار الفلكلور العالمي بالكثير من المعتقدات التفاؤلية أو التشاؤمية. إن الفأل هو إدراك سابق لما سيحصل للإنسان في أعقاب مصادفة (كلمة أو حركة أو لقاء سعيد أو مشؤوم) وذلك بحسب تأويل المعتقدات السائدة.

ويعتبر الصباح أكثر فترات اليوم حرجا بهذا الخصوص حيث من شأنه أية مصادفة تحدث خلاله (سعيدة كانت أو مشؤومة) أن تؤثر على باقي اليوم، فعندما يصادف الرجل أثناء مغادرة بيته في الصباح الباكر حيوانا أو إنسانا ذميم الخلقة، مثلا، فإن ذلك يعتبر فألاً مشؤوما ينذره بأن يومه لن يمر على خير وقد يدفع به حذره إلى العودة إلى فراش النوم ويقينه كامل في انه بذلك يتفادى مصيبة أو مصائب كانت تنتظره لو أكمل مشوار يومه كما كان ينوي وثمة أشكال أخرى كثيرة من الفال، تعني في معتقد العامة تنبؤات سعيدة أو مشؤومة، نكتفي منها بالأمثلة التالية.

إذا تمرغ الكلب في رماد الكانون (الحفرة التي توقد فيها نار الحطب) فذلك يعني بالنسبة للفلاح أن المطر سيهطل، أما يحدق القط في صاحبه وهو يحك وبره، فمعنى ذلك أن الصاحب سيحصل على رزق وفير.

وتتعدد أساليب وطرق قراءة الطالع باختلاف العرافين والعرافات ، ففي حضرة «الشواف» أو الشوافة وهو الاسم المحلي لأهل التخصص يقع الزبائن في حيرة الاختيار بين ورق اللعب

(الكارطة) أو الرصاص المصهور أو ضرب الخط الزناتي، أو دعوة الأرواح، أو القراءة في السبحة (التسبيح) إلى آخر اللائحة.

ونقدم في ما يلي إطلالة على بعض من أكثر طرق «الشوافة» تداولا

هو نوع أقرب إلى التفكير أو الاستنتاجات من التقارب و الموازاة الزمنية منه إلى التعريف أو القرابة الحقيقية. هذه الصيغة الفكرية شائعة في حضاراتنا المعاصرة على شكل فال (فأل) و تستعمل كلمة أمارة présage .

فمثلا الجماعات في المقاهي أو في درب من الحومة (الحي) عندما يؤذن للصلاة، يسكت الجميع ويقال "الله أكبر الحق"، و تفرض هذه المقولة السكوت على الجميع كما تعتبر فأل و كأنه أمر توقفي: توقف اعتراض، أو إقدام على اتخاذ قرار.

تستعمل هذه الكلمة بكثرة عند التجار، عندما يفتحون دكاكينهم، يبدون نوعا من المرونة في المساومة لتحديد سعر بضاعة ما لأول زبون يدخل الدكان. ويحاول الزبون استغلال هذه المرونة للحصول على سعر مناسب.

و ينطبق الفال على كل عملية سحرية، تمارس لغرض الحصول على تنبؤات.

2.1.2. الفال في السطح:

عندما تريد المرأة الاطلاع على المستقبل أو كما يقال تشوف السعد فعليها أن تصعد إلى السطح في وقت تنقطع فيه حركة المرور. وقبل أن تقدم طعام العشاء لعائلتها تأخذ منه مقدار صحن غير مسقي" بالمرقة"، بعدها تقف في السطح و تأخذ حفنة من "الطعام" بيدها اليمنى فترميها بكل مالها من قوة اتجاه الجنوب و تقول: "إذا كان من القبلة أيجيني و إذا من الشرق أيجيني و إذا من الغرب أيجيني و إذا من البحر أيجيني سعدي بين السعود أيجيني و الناس رقود " ثم تجلس فتوجه نظرها إلى الشرق و تنصت. فإذا لم يأت شيء، توجه سمعها نحو الجنوب، فالغرب فالشمال "الي تسمع تولويل كما في الأعراس زواجها قريب. و الي تسمع صوت بغل يحرك لجامه تتزوج رجلا من الريف. و الي تسمع بصوت "الزحمة" [2]عندها طفل تنتظره من مدة. و الي تسمع صوت النقود

---

[2] الزحمة هو الصوت التي تخرجه المرأة لحظات الولادة، و تقال أيضا عن الاكتضاض

عندها ارث، و وفاة و الي تسمع صراخ و النديب عندها موت ". و حفنة الطعام يمكن استبدالها بحفنات من التراب و لكن يجب أن يؤخذ من ثلاث جرات مختلفة.

3.1.2. الفـــال بالتراب :

إن المرأة التي تريد أن تسأل الأرواح تخرج من بيتها و هي مغلقة العينين. فتأخذ حفنة تراب من وسط الطريق ثم ترجع إلى بيتها و تقول: " ارفدت المزعزع من حجر أمه ما نردهش لمظربه(مكانه) حتى يهدر(يتكلم) لي كل شيء بفمه ". ثم تضع حفنة التراب في فراشها و أثناء نومها و في المنام تحصل على الإجابة.

4.1.2. الفال بالسبعة قميحات :

يزعم البعض التعرف على شكل بشري متفاوت الوضوح في بعض حبات القمح حيث تجمع سبع حبات فتصبغ بالحنة أو الزفت أو القطران، ثم تلف في قطعة قماش و تقول ثلاث مرات "اربطتكم بالقطران، أتجيبوا لي خبر من تلمسان. حشمتكم بالله و النبي رسول الله اتوريو لي في منامي الي راه في قلبي." و بعدها توضع العقدة التي تحتوي الحبات تحت الوسادة، فيظهر في المنام ما يراد رؤيته.

5.1.2. البوقالـــة

هي من الطرق التي شاعت على المستوى الوطني في استعمالها و يظل استعمالها في تلمسان محدودا.

تملأ القلة أو الجرة بالماء و يوضع داخلها خاتم من فضة أو سوار "حتى يدخل الجن لأنه يحب الحلي" و تعطى لكل حاضرة حبة فول تضع عليها علامة تمكنها من التعرف عليها. يجب الإشارة إلى أن كلمة الفول لها تجانس أو جناس مع كلمة "فال". ثمّ تجمع حبات الفول في بوقالة تغطى فجوتها بشاشية أو قبعة فتاة بكر. و يرمى على النار الجاوي والحناء و قطع من ثياب امرأة من دون زوج وبعض القطرات من الزيت و قطع خشبية صغيرة من سبعة أبواب مختلفة. و بعد هذه التبخيرة، يوضع الإناء في وسط الحاضرات، أمام اللواتي يعرفن البوقالات فينشدنها في مجموعة من أبيات شعرية عامية،تقليدية في أغلب الأحيان و غير مؤلفة في تلاؤم مع الظرف. وعند الانتهاء من الإنشاد، تأخذ فتاة بكر من الحاضرات حبة فول و المرأة التي تم اخذ فولتها فتعطى

لها الكلمة حتى تعبر عما يدور في خيالها عن طريق بعض الرموز رابطة علاقة بين ما تنشده و ما يدور في اهتماماتها. و تعاد العملية ثلاث مرات. فهذه الطريقة تعتمد على الميزة السحرية للماء. وهناك طريقة ثانية يمكن إدماجها في السياق نفسه (البوقالة) و هي ما تسميه النساء "البوقالة أنتاع تكّة العاتق"("التكّة" خيط يشد السروال). يؤخد هذا الخيط من سروال فتاة فيعقد مع الذكر الذهني لإحدى الحاضرات. و عند نهاية العملية تحل الفتاة العقدة مع القول "هذا ينطبق على خالتي فلانة"و بعد "البوقالة" تتجلى إهتماماتهن في المنام. "المرأة التي تنام، بعدما رمت جرعة من الماء الذي استعمل، فإذا طلبت طفلا، تظن أن هناك واحدا يبكي من حولها فالجن يعدونها بخصوبة قريبة. و من تريد الزواج تسمع الزغاريد التي تخبرها عن زفاف قريب في المدينة نفسها و صفارة قاطرة تنبؤها بزوج (في القريب) و لكنه هذا آت من بعيد". و الوقائع الحقيقية لها دلالتها عن طريق نسق تقليدي من التخمينات فمثلا نباح الكلاب في الليل يدل على أعداء ملاحقين.

و هذه الظاهرة تحولت إلى ما يسمى بضرب البوقالة عند "الشوفات" [1] لكن عند البعض الآخر لم تعد سوى لعبة يبن النساء توفر فرصة في السهرات الطويلة للحديث عن الأمور العاطفية، و التنبؤ و التحضير لزواجات و من خلالها تقدم عبارات مدح أو عتاب التي تمكن من إظهار مهارات الفتيات، الفكرية و اليدوية مثل حسن الكلام أو كما يقال "عندها الجواب" و كذلك مختلف الحرف النسوية التي تحسنها أو كما يقال " كل إصبع بحرفة "

و إن كانت البوقالة تؤدى جماعيا فهناك تقنيات نسائية أخرى و لكنها فردية الاستعمال نذكر منها ما يلي:

2.2. الكزانـة

كلمة تُطلق، حسب ج. م. ضاليه J.M. Dallet، على العرّافة التي تتنبأ بالمستقبل، وعلى الشحاذة أيضا[1]. وقد سمعتُ شخصيا هذه الكلمة تُستعمل بمعنى العاهرة التي تراود الرجال في الأزقة لتتحكم فيهم بعد ذلك عن طريق أعمال سحرية لا تعرفها إلا هي و يسمى هذا النوع من النساء ب "العمريات" و هو وصف يطلق كذلك على المرأة صعبة المزاج . وعليه تكون الكزانه امرأة رحّالة حسب ما يقال. إنها توحي بالفزع والجحود، ولذلك ينفر الناس من طلب خدمتها. والمذكّر كزان موجود كذلك.

---

[1]"الشوفات" جمع "شوافة" و يقال كذلك الكزانة

[1] J.M. Dallet, Recits du M’zab : Textes berberes de l’oued M’Zab et traduction, FDB, Fort National, 1965, p142

1.2.2. الكزانة بالفحم :

تستعمل خاصة في موضوع زواج، و ولادة منتظرة أو طلاق مخيف حيث تختار قطعة فحم فيرسم عليها ملامح الوجه مثل الحاجبين و تكسى بلباس على شكل عروسة الأطفال، ثم تؤخذ في اليد كما يؤخذ الطفل و تنشد هذه القراءة : "يالله لـــوْ ما ثُورَيوْ لي عْلاشْ رَانِي نَشْكِي، رَانِي نَشْكِي لـــكْ وَ نَبْكِي لـــكْ لـــقَسْـــتَكْ في النَارْ وَ نَحَرْقـــكْ." و بعدها توضع قطعة الفحم في الفراش كالصبي أو تدخل في المخدة. تكون المرأة متأكدة من أن خادما أو عبدة أي امرأة ذات بشرة سوداء ستأتيها في منامها بالأخبار التي تسأل عنها. ونفس الطريقة تتبع و للغرض نفسه و لكن بحبة ثوم عوض الفحم.

2.2.2. الكزانة بالملح

تطلب سبع حبات ملح من سبعة بيوت مختلفة و سبع حفن من الطحين بنفس الكيفية وسبع قطع من شحم الخروف من سبعة دكاكين ثم تحضر "خبزة" و تطهى على الطجين فتأكل المرأة التي تريد سؤال الجن من هذه "الخبزة" قبل نومها و عينها مغلقتان.
و هذه الطريقة تستعمل عندما يظهر مشكل عائلي يهدد انسجام العائلة خاصّة بين الأزواج.

3.2.2. الغزانة بحبة النجا(ة)

تستعملها النساء اللواتي يحضرن الخبز في بيوتهنّ. في بعض المرات في "الخبزه" حبة قمح نجت من الطاحونة و يقال كذلك "الرحا"، كليا أو جزئيا إنها حبّة ناجية و منّجية. فتلف المتكهنة حبة القمح في قطعة قماش و تعصب بها رأسها أي تديرها على محيط رأسها و تنام بها وإذا فشلت العملية تقوم بتكرارها. و هذه الطريقة تستعمل للمعرفة المسبقة لنتيجة محاكمة.

4.2.2. التقزان بضرب الخفيف:

مثل قراءة الطالع بورق اللعب، لا تبدو طريقة الرصاص المصهور قديمة جدا، في مؤلفه الموسوعي عن السحر والدين في شمال إفريقيا الذي مر على نشره زهاء قرن من الزمان، يتحدث ادموند دوتيه بصيغة الشك عن وجود عرافين يقرأون الطالع بطريقة «اللدون» في الجزائر (فقط)

حيث يقول يوجد أيضا في الجزائر (العاصمة) فيما يبدو سحرة يتكهنون بالمستقبل من خلال تفحص صفحة الرصاص المذوب[1].

ومهما يكن فإنها اليوم من أوسع طرق قراءة الطالع انتشارا في بلادنا ، وقد سبق لنا أن تطرقنا لها كتقنية سحرية تستعمل أيضا ضمن طقوس قطع التابعة.

ولقراءة الطالع، تقوم الشوافة بما يلي: تأخذ قطعة من الرصاص تدورها حول رأس الزبون ثلاث مرات، ثم تلمس بها كتفي بعدها فالبطن جهة السرة ثم القدمين وهي تغمغم أثناء ذلك كلاما لا يفهم منه إلا اسم الله تعالى وبعض المقاطع من سور قرآنية، ثم تضع الرصاص في آنية معدنية فوق نار موقدة.

ولأن الرصاص لا يتطلب درجة حرارة عالية كي ينصهر فإن سرعان ما يذوب ويتحول إلى سائل متحرك في الإناء أثناء ذلك تضع الشوافة دلو به ماء بارد بين الرجلين المفتوحتين للزبون الواقف ثم تفرغ الرصاص المذاب في الماء فيتصاعد منه بخار مع جسمه ، تنتظر الشوافة قليلا حتى تبرد قطعة الرصاص فتتناوله من الدلو، لتقرأ في حفرها وندوبها معالم مستقبل الزبون، ويبدو أن ذكاء ودهاء الشوافة ومدى قدرتها على الإقناع، هي ما يمنحها الكلمات التي ينتظرها منها الزبائن، دائما.

هذه العملية أكثر شيوعا من سابقتها و هي عملية تتعاطاها النساء و تتمثل في إذابة الرصاص ثم وضعه في مهراز [1] مملوء بالماء فيعود الرصاص إلى حالته الصلبة و لما كانت عملية التصلب سريعة يأخذ الرصاص أشكالا متنوعة، ثم تقوم القزانة بتأويل الأشكال المحصل عليها.

إنّ ثقة النساء في هذه التكهنات تمكننا من ملاحظة وجود ثلاث مسلمات:

أولا أن الجن موجودون في كل مكان "في كل مضرب" و لا يخفى عليهم شيء.

ثانيا أن الليل هو الوقت الذي يستغله الجن لقضاء حاجاتهم.

ثالثا أن الجن لا يكذب و ما يقوله يتحقق.

---

[1] ادموند دوتي، مرجع سابق

[1] المهراز: أداة مطبخية تصنع من الخشب أو الحديد. متكونة من جزأين مستقلين جزء يسمى "الرزامة" عبارة عن قطعة حديدية أو خشبية تؤخذ من وسطها في اليد و يضرب بها على المادة الموجودة في "المهراز" (أي الجزء الحاوي). يستعمل "المهراز" في سحق التوابل و الحنة.

5.2.2. القزانة بالكارطة (بالبطاقات) أو ورقة الجن

تعتبر قراءة الطالع من خلال تفحص ورق اللعب (الكارطة) تخصصا نسائيا بامتياز تمارسه نسوة معروفات في منازلهن أو في جوار بعض الأضرحة أو الأسواق ونظرا للمبالغ المالية الزهيدة التي تتلقاها قارئات الكارطة في مقابل خدماتهن (10 الى 20 دينارا) فإن الإقبال عليهن لا ينقطع، والملاحظ أن أسلوب عمل كل «شوافة» يختلف عن الأخرى، ولذلك سوف نكتفي بالتطرق هنا لطريقتين لاحظناهما عن قرب:

الحالة الأولى:

تقوم الشوافة بخلط أوراق «الكارطة» بحركات سريعة من يديها، ومدتها للزبونة الجالس أمامها في صمت، طالبة منها اختيار ورقة منها، دون أن تنظر إلى شكلها،ففعلت الشابة، تطلعت الشوافة إلى الورقة الممدودة إليها وبدأت تتفحص الرسم الملون المثبت عليها، ثم غيرت ملامح وجهها، فبدت حزينة وهي تخاطب زبونتها الشابة قائلة: سوف تنالين كل ما تمنيته في صغرك، لكن سوف يصيبك مرض «صعيب» يا بنتي، وستموتين صغيرة؟ بدأت الزبونة تنتحب فأعادت الشوافة تكرار حركاتها وطلبت منها مجددا أن تختار ورقة أخرى، «عل وعسى» لكن اطلاعها على اختيار اليد المرتعدة للشابة جعلها لا تغير ملامح وجهها، واكتفت بأن ا ضافت قائلة: «الكارطة ما تكدبش» بمعنى أنها تتشبث بكلامها الأول.

الثانية

خلطت الشوافة أوراق اللعب البالغة أربعين ورقة وخلطتها في حركة سريعة، ثم وزعتها على ثلاث مجموعات وضعتها مجددا ثم وضعتها على مجموعة ثانية من أوراق اللعب وقالت: «هذا تخمامي» ثم عاودت نفس الحركة وقالت وهي تضع يدها على المجموعة الأخيرة من الأوراق «هذا باش يأتيني الله» بمجرد انتهاء الزبونة من تسمية مجموعات الورق الثلاثين حسب اختيارها، تناولت كل مجموعة على حدة وشرعت توزع ورقاتها على الطاولة من اليمين إلى اليسار، وبين الفينة والأخرى تتوقف عند ورقة معينة لتقرأ من خلالها ما يبدو انه معنى تشير إليه، وبعد أن انتهت من تشخيص حالة الزبونة من خلال قراءة «فالها» و«تخمامها» وتحديد أسباب ومصادر ما تعانيه، أتى دور أوراق المجموعة الثالثة التي كشفت لها من خلال تقليب أوراقها بعناية ما سوف «يأتيها به الله» حيث بشرتها بقرب قدوم عريس ليطلب يدها وأعطتها بعض ملامحه العامة «ما

طويل ما قصير» ما ابيض (البشرة) ما احمر أي انه ليس لا طويل ولا قصير ولا ابيض البشرة ولا اسمر، الخ (و هو النوع السائد).

وعن السؤال المحرج: كيف تتوصلين إلى رؤية ما لا يراه الآخرون، في مجرد أوراق لعب ملونة؟ اكتفت «الشوافة» الأولى بتذكير نا بأنها سبق أن اشترطت علينا عدم طرح أسئلة قبل أن تتقبل حضورنا الثقيل، أما الشوافة الثانية فردت على السؤال بأن السر يكمن في موهبة ربانية، لا يعقل ولا يمكن لها أن تفصح عنها هكذا، لأي كان.

هذه الطريقة مشهورة جدا و تسمى في الأوساط الشعبية "بضرب الكارطة ". و قد أخبرتنا السيدة رقية التي كانت تحترف هذا النشاط حتى سنة 1977 و التي تقطن حي سيدي يعقوب بتلمسان بما يلي: "تشتري المرأة التي "تضرب الكارطة" لعبة الورق فتبعث لهذا الغرض طفلا أو طفلة. ويغمس بعد ذلك مجموع الورق في الكحول، تقول أنها " تسكرها" بتركها طيلة الليل في الكحول. في اليوم الموالي تبخر اللعبة بالجاوي. و قبل كل هذا يجب أن تحرق اللعبة القديمة عقابا على الكذب. تضع الأوراق الجديدة على شفتيها و تفرض عليها هذا القسم "احذروا، نقيسكم في النار إذا كّذبتوا كما قست خواتتكم". و أثناء عملية التقزان تقيم الشوافة التبخيرة، بعدها تقسم اللعبة إلى ثلاثة أقسام وتسمى هذه العملية "القطيع" (من فعل قطع) باليد اليسرى قائلة هذه القراءة (أو القراية كما تسميها): قسمتك بيد الشمال اقزانتي تخرج بالكمال".

القزانات "بضرب البطاقات" تزعم أن هذه اللعبة جدية و هي التي تأتي بالأخبار التي تسأل عنها و لذا يجب معاملة هذه الجنية أحسن معاملة، وحتى تستنطقها تشرّبها أو تسكرها بوضع البطاقات في الكحول.

6.2.2. المنام و قراءة الطالع

هناك عبارات دخلت في القداسة نجد فيها تفسيرا متجانسا لظواهر السّبات والمنام أي الرؤية حيث نسمع المقولة "لما ينام الإنسان روحه تحوس (أي تتجول)". و عندما ينام جيدا فهذا لأن روحه في الجنة كما يقال " منام من الجنة "، تخرج روحه من فمه على شكل فراشة أثناء نومه، و عند عودتها يستيقظ الشخص و إذا لم تعد مات الشخص.

و عليه يمكننا القول أن النوم ما هو إلا فراقا مؤقتا بين الجسم و الروح بمعنى آخر انسحاب الجزء الروحي المحرك لذاتنا من الجزء المادي. من هنا كانت الاستعارة المستعملة في الدلالة

على النوم" خو(أخ) الموت" أي يشبه الموت. كذلك في الغيبوبة أو "الجديب"، الروح تفارق الجسد "تغيب" كما يقال،و تجد حريتها في العالم فوق الطبيعي، فتتحاور مع الأرواح و الأولياء و الجن. و لذا يحذّر دائما من إيقاظ النائم بسرعة. الكلمات المنطوقة أثناء النوم تسمى "التهتريف" (من فعل يهترف) ويمكن اعتبارها تنبؤات. المنام أحداث واقعية تجد الروح نفسها مشاركة فيها أثناء النوم.

تأتي الأحلام من لقاءات و تحاور بين الروح المتحررة من الجسم و القوى الخفية الأقوى منها، انطلاقا من الاعتقاد بتحرك الجن ليلا و تحرر الروح من جهتها، من عبودية الجسم و بالتالي تكون اللقاءات بين هذين النوعين من الجوهر الروحي حتمية.

و بناء على ما سبق قوله، فإن الكهانة التقليدية وسيلة لإثارة هذه اللقاءات لاستشارة هذه الغيبيات. و يثار أثناء الليل موضوع أرواح الموتى، فمثلا ينبئا وجود ضفدعة في مقبرة عن المستقبل ويعتبر استنساخ روح ميت حتى أنه يقال أن " الضفدعة تدعي و تذكر". و تأخذها الفتاة التي ترجو الزواج معها إلى فراشها، فتظهر الضفدعة للنائمة على شكل امرأة تحدثها عن زوجها المستقبلي، و تحدد لها يوم خطوبتها و غالبا ما تعطيها معلومات و إشارات عن الشخص المنتظر.

كما يعتبر الليل وقتا مناسبا لظهور الأولياء و المرابطين، و يكون ذلك تارة مفاجئا وتارة نتيجة سبب ما، حيث يمكننا أن نلاحظ ما يلي:

- للأولياء طابع أكثر وضوحا من الجن ربما لأن الوليّ له موقع مكاني.
- يتمتعون بالاحترام و التقديس لدى الرجال أو النساء.
- يسألون تقريبا بنفس الطريقة.

تأخذ النساء غالبا حفنة من تراب الضريح، ثم تحزم في عقدة و توضع تحت الوسادة. و منهن من يلتقطن قرب الضريح سبع حجرات و تضعها في فراشها ليلة الزيارة [1] و منهن من يضعن أو يخفين في الضريح منديلا أو قطعة قماش من لباس تسترجع بعد ثمانية أيام و يعصبن بها على الرأس عند ما يردن رؤية الولي في المنام أو كما يقال "يوقف عليها في المنام"

أما الوسيلة الأكثر نجاعة في الاعتقاد الشعبي فهي النوم أمام الولي حيث توجد في الضريح ملحقات من بينها غرفة مخصصة للضيوف و تكون امتدادا للضريح، و من نام في هذه الغرفة

[1] الزيارة: هي الذهاب إلى ضريح ولي ما و تعني الكلمة كذلك المبلغ النقدي الذي يدفعه الزائر "للمقدم". ويقصد بها كذلك المبلغ الذي يدفع للطالب و يطلب بوضعه تحت الوسادة ليلة الزيارة و تسمى العملية "يدير النية"

يكون متأكدا من نظرة صافية، متجانسة بلا شكوك و الأحداث المتجلية في المنام تكون حقيقة لا يناقش فيها، و تسمى هذه العملية "لمبات في الحرم" أي المبيت في الحرم.

و قد اختص بهذا الأمر ولي في نواحي دائرة ابن باديس في ولاية سيدي بلعباس يسمى سيدي يوسف، أما في ولاية تلمسان فهناك سيدي عبد الرحمن التفراني بنواحي بلدية سيدي العبدلي.

و الولي حسب ما يقال يكون في صورة إنسان و خاصة عسكري أو صورة أسد. أما بالنسبة للنساء فيتمثل في صورة شيخ، شعره أبيض من الشيب.

في بداية رواية حلم أو منام يبدأ بعبارة "ريت وحد الشوفة "، تثير الرؤية التعيسة انطباعا سيئا. تروى الأحلام بنوع من الخشوع خاصة في الصباح. فالجِّد إلزامي، و العرض يجب أن يكون دقيقا إلى أقصى حد، و يعتبر كل تغيير مقصود إثما و منها العبارة "إلى يزيد في منامه يزيد في عذابه "، فالقوى العلوية لا تقبل الكذب في موضوع ما تقوله أو تفعله. و المنام شيء مقدس و ينصح بإخراج صدقة أو كما يقال "خرج معروف" تبعا لحلم مزعج،لأن الصدقة ترد البلاء.

3.2 المستخدمون في القزانـة

القزانة هي الإطلاع على أمور خفية و قولها لمن يطلب عنها، و هي شائعة في الأوساط النسوية. على غرار القزانة هناك أشخاص يقومون بنفس المهمة لكن بدون أية طقوسية و هم من الرجال. و تستعمل في هذا الحقل عدة كلمات تدل على أشخاص مختلفين في طريقة التكهن.

العبارة الأكثر شيوعا هي القزانة أو الشوافة و تكون امرأة، وجودها في الأحياء الشعبية و كذلك في القرى بارز. و حتى تصبح المرأة شوافة عليها أن تبدع قصة خارقة نستطيع القول بأنها أسطورة مؤسسة تظهر من خلالها كيف حازت على الملكات التكهنية و هذا ما استخلصناه من حديث قزانة تدعى ربيعة والقاطنة بحي أوزيدان بضاحية تلمسان إذ قالت "كنت مضطربة ذات ليلة فصعدت و كأنني مجذوبة إلى سطح البيت بالرغم من الخوف من الصعود ليلا إلى سطح البيت، شفت شوفات كبار ما نقولهم لك- أي أنني رأيت عجائب لا أستطيع ذكرها- ".

و أما بالنسبة للمتكهنين الرجال فهناك عدة كلمات تستعمل منها "المملوك" أي أن الشخص صار ملكية للأرواح لا يفعل و لا يقول إلا ما يأمرون به.و نسمع أيضا كلمة "بودالي" أو "بوهالي" و منها كلمة "البهلول" أو "الدرويش" و يقال لشخص تفكيره غير منسجم " راك مدروش" و يمكننا اعتبار هذا الصنف نوعا من الحمق و النشيط جدا مع خيال لا يتحكم فيه. فهناك اعتقاد شائع أن

الفرد سواء كان رجلا أم امرأة لما تبدأ "الولاية " (الملكة) تدخله و توصله الطريق، "يقلق" أي أنه يصبح عرضة لأزمات و اضطرابات من طبيعة خاصة يقال عنه "راه مقلق"، يسخن و يهيج حتى يصير"غوتا" في حضرة الأولياء.

هؤلاء الأشخاص يبدون للآخرين في حالة هيجان لكنه منتظم بالرغم من الفوضى الظاهرة. فالموضوع الشائع يتلخص في حالة من الاستلاب العقلي مقسمة إلى قسمين: الأولى هادئة، فيها إحباط و تخشع و الثانية متوترة فيها انسياب كلامي، حركات عنيفة، و كلام فاحش كما يقال في العامية. و الملاحظ أن عددهم يتزايد في السنوات الأخيرة و خاصة الشباب منهم.

فالواحد منهم يتكلم بهدوء مع الزائرين ثم فجأة يتغير الوجه يقال "ياخده الشيء" فيبدو وكأن له رؤية ثانية يقرأ بفضلها ما يدور في العقول و يقول لكل واحد فعله. يعتبر رقيبا على الأخلاقيات العامة و الخاصة منهم من يغوص في حالات غيبوبة تشبه داء النقطة épilepsie ليعود بعد لحظات إلى حالته العادية، و يظهر فرق كبير بين الحالة العادية التي يراه الناس عليها و الحالة التي يستقبلهم فيها.

1.3.2. الكهانة النسوية و مراتبها

تقدم لنا دراسة نجيمة بلانتاد Nedjima Plantade [1] لوحة عن سحر النسوة من خلال مراتب العاملات فيه و ميزات كل واحدة و كيفية الانتقال من مرتبة إلى أخرى. حتى و إن اعتنت الدراسة بالفضاء القبائلي إلا انه يمكننا تعميم نتائجها على الفضاء الوطني كله.

يتوفر المنطوق الشعبي على عدة كلمات للدلالة على المرأة التي نطلق عليها هنا اسم ساحرة. و مع أن المعنى الدقيق لكل تسمية لا يتوفر دائما فإن تدقيق الفوارق ما أمكن يبقى محاولة ضرورية.

2.3.2. القابلة

بتسكين اللام و الباء، كلمة مشتقة من الجذر (ق ب ل) الذي يعني "واجه" ، و تطلق على المطببة عموما و المولدة بالخصوص. و تتميز لقابلة عن غيرها من النساء بما امتلكته من معرفة بالأعشاب و التقنيات العلاجية. و تكتسب مهنتها بواسطة التجربة و غالبا انطلاقا من من قيامها ، و بشكل اضطراري ، بأول عملية توليد . إنها امرأة في سن اليأس عموما ، حبلت و ولدت عدة

[1] Nedjima Plantade, *La guerre des femmes. Magie d'amour en Algérie*, La boite à documents, Paris , 1988

مرات، و يقال أنها ستدخل الجنة ، كما أنها محترمة و مندمجة تماما في المجتمع ، و ليس لكلمة قابله نظير في المذكر.

3.3.2. الدرويشة

اسم مشتق من الكلمة الفارسية "درويش" التي تعني الصوفي المسلم المنتمي إلى زاوية ذات هدف مسارِّي [1] . و المقصود من كلمة الدرويشة "المجنونة" و يجب الإشارة إلى أن هذا المصطلح يتضمن إيحاءات أخرى كثيرة، إذ يتعلق الأمر بكلمة عامة تغطي عدة اختصاصات . و لمذكرها درويش أو مدروش المعاني نفسها. و يعتقد العامة أن الحقيقة تخرج من أفواههم.

4.3.2. المرابطة

لهذه الكلمة معنيان: الأول يقصد به امرأة ذات قرابة صلاحية، أي تنتمي إلى طبقة الأسياد والمرشدين الروحيين، و هي صفة وراثية. و يعتبر "الصالحين"، حتى و إن كانوا غرباء على البلاد، مندمجون استراتيجيا في المجتمع مع حقهم في نيل الاحترام و التقدير و حمل ألقاب تشريفية خاصة. و يقول ج.م. ضالية إنهم "كانوا في الماضي مرشدين و مستشارين ، و حكماء مسموعين. كانوا حكما في النزاعات بين الجماعات و العائلات و القرى و القبائل. ففلان أو فلان قد أنقد المنطقة من أضرار الفوضى. ارستقراطيتهم متميزة و جد مميزة في لغة تراتبيات (و أعضاء الزوايا) الدينية و مشاخيها"[2].

أما المعنى الثاني لكلمة لمرابطه، فتتضمنه علاقة غير مباشرة مع المعنى الأول، و يقصد به امرأة لها مزايا خاصة من صنف فوق طبيعي. و هي تستمد اسمها من الولي الصالح الذي يسكنها ويعرف باعتباره صالحا، أي مرابط.

و "لمرابطه" لا تملك صفتها بطريقة وراثية و إنما تحصل عليها خلال تجربة داخلية تربطها بصلة مع مجموعة من الأولياء (أو ولي خاص). و تسمية لمرابطة نتيجة تغيير داخلي سيوحل

---

[1] نسبة الى مسارّة (initiation) : يترجمها البعض ب"التدرب" أو " التأهل" (راجع ترجمة حسن قبيسي لكتاب كلود لفي ستروس ، الإناسة البنيانية ، البيضاء–بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ، 1995، ص 192 و ما بعدها ، و كذلك ترجمته لكتاب جاك لومبار ، مدخل الى الاثنولوجيا ، البيضاء–بيروت، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى 1996، ص 374). و الكلمة تطلق على "الطقوس و الاختبارات الموجهة لالحاق مرشحين الى جماعات مغلقة كالجمعيات السرية ، و الطوائف ، الخ (...) و تشكل هذه الشعائر عموما مناسبة لاقامة حفلات كبرى يشارك فيها جميع اعضاء المجتمع الكبير ، لكن يلعب فيها المسارون او المسارون الجدد دورا اهم ..." عن Michel Panoff et Michel Perrin , *Dictionnaire de l'ethnologie*, Payot, Paris, 1973

[2] J.M. Dallet, op cit, p 145

الشخص، من الآن فصاعدا، إلى "وليَّة" و يزودها بقدرات خاصة. و يقال إن سبب تسمية لمرابطه بهذا للاسم يعود إلى الروح الذي يسكنها، و هو روح خطير يمنح هذا اللقب التشريفي لإظهار الاحترام له، وبالتالي فهو محاولة لملاطفة هذا الروح.

ليس لقب لمرابطه في الواقع سوى بديل لاسم "الدرويشة"، أي مجنونة، الذي يطلق في البداية على كل امرأة تعيش أزمة نفسية تفسر باعتبارها مسا من قبل روح، و انطلاقا من هذا الحدث، يمكن لتلك المرأة أن تتطور بأربع طرق مختلفة فيصبح من الممكن:

- أن تشفى طبيعيا،
- أن تظل مريضة عقليا، أي درويشة،
- أن تصبح عرافة–مطببة، أي "مرابطة"،
- أن تصير ساحرة.

و تبقى درجة الخطر الصادر عن الروح الذي يتملك المطببة هو ما يفرق بينها و بين الساحرة من حيث مصير كلتيهما. فبعض الأرواح يسهل تنشئتها اجتماعيا أكثر من أرواح أخرى . و متى أمكن تنشئة الروح تنشئة اجتماعية صارت ضحيته مطببة. و على العكس ، إذا رفض الروح قبول القيم الاجتماعية صارت الضحية ساحرة.

كيف يتصرف المجتمع لمعرفة صنف الروح الذي "يركب" الضحية؟ إن الطقس الذي يحدد مصير الدرويشة بعد انقضاء بضعة أسابيع من مرضها، و فيه يطلب منها هل تقبل الذبيحة ، التي ستمكنها من مزاولة مهمتها مستقبلا باعتبارها مطببة. فإن قبلت ذبحت عائلتها الحيوان و أعدت مأدبة ثم وزعتها على أهل القرية، و بذلك يعلم هؤلاء، من الآن فصاعدا، بوجود عرافة–مطببة جديدة. وبهذه العلامة القربانية للاندماج في المجتمع من جديد تعود الدرويشة إلى جماعتها بعدما كانت قد ابتعدت عنها مؤقتا. و أما إذا رفضت هذا الطقس القرباني، فإن المجتمع سيفسر هذا لموقف باعتباره علامة لخطورة المرض . سيعتبره إعلانا على أن الروح الذي يسكنها هو عدو معين و أكيد يرفض الحوار مع الجماعة. و ف هذه الحالة تتعذر إمكانية إعادة إدماج المريضة من جديد في الجماعة ، و بذلك ستعيش تهميشا حقيقيا، فتصير إذا ساحرة مكروهة و مهابة، ما لم تبقى في جنون عقيم.

و بالرغم من اشتراك المرابطات و السحارات في كونهما يسكنهما روح، فإنهما تختلفان في مدى تعارض هذين الروحين مع الفكر السحري الديني. ففيما يتبدى الروح المالك للمرابطة قديسا إسلاميا وليا، ظهر روح السحارة باعتباره روحا شريرا. و هذان الروحان اللذان يوصفان بالرجوع إلى الإسلام ليسا بلا شك سوى الاستبدالات التي طرأت على أرواح الموتى خلال التاريخ الديني.

هناك اختلاف آخر يمكن ملاحظته بين المرأتين يكمن في قدرة –او عجز– كلتيهما على التحول. فبينما تستطيع السحارة أن تتحول إلى حيوان (ضفدع، قط...) أو شيء (جرة ماء، قِدر)، تعجز لمرابطه عن ذلك.

رغم وجود هذه الاختلافات بين المرابطات والسحارات، فإنهما لا زالتا تنعتان معا بتسمية الدرويشة الأكثر عموما، وهي أفضل طريقة لوسم حالتهما السابقة للجنون. و رغم أن اللغة تمنحهما أسماء جديدة والمجتمع يحدد لهما وضعا جديدا، فإنهما تظلان، رغم كل شيء، موسومتين مدى الحياة بمرحلة خللهما النفسي. وسواء أتطورت الدرويشة إلى مرابطه أم إلى سحارة، فإنها تبقى دائما درويشه، أي مجنونة. ويترتب عن هذا أن الجنون مرضٌ لا يداوى أبدا بالكامل، وأنه قادر على الظهور في أية لحظة.

يوجد نوع آخر من السَّحَارة (السَّاحرة) لا يُطلق على صاحبته أبدا اسم درويشه، وسبب ذلك هو أنها لم تعرف خللا نفسيا، وإنما حصلت على هذه الصفة إما عن طريق النقل النَّسَبي أو بمحض الخاطر عبر إخضاع نفسها لمُسَارَّةٍ. في الحالة الأولى، نكون أمام مجرَّد امرأة تنقل معرفتها إلى ابنتها التي غالبا ما تخدمها باعتبارها مساعِدة في مهنتها. وفي الثانية، يتعلق الأمر بامرأة تجري مسارَّة سرية. ويَعرضُ م. دوفلدير[1] المسارَّة مختصرا إياها في نوعين:

– الأوَّل تقوم فيه السحارات بحزِّ رأس لسانها ثم تُلحِّسُه لتلميذتها فتجعلها بذلك تبلع دمَها.

– الثاني نوعٌ من المسارَّة الذاتية، تكتفي فيه السحارات بلحس ظهر سُرفُوتٍ من الرأس إلى الذيل ثم تبلع بعد ذلك ريقها الممزوج بإفرازات هذا الحيوان شديدة المرارة. وتشكل القدرة على ابتلاع المادة التي يفرزها السّرفوت باعتباره العنصر المساري الوحيد.

[1] M. Devulder, Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des Ouadhias, in La Revue Africaine, t xcv, pp. 63-102

لكن تذكر نجيمة بلانطاد أنها لم تصادف أية سحارة اجتازت مسارَّة، بل صادفت فقط درويشه. كما لم تمكن من معرفة أي شيء عن المسارَّة، و لم تسمع أي حديث عن مسارة من النوع الذي أورده دوفلدير.

4.3.2. الكزانة:

كلمة تطلق على العرافة التي تتنبأ بالمستقبل ، و على الشحاذة ايضا كما تستعمل للاشارة الى المرأة العاهرة التي تراود الرجال في ازقة المدن و ذلك بهدف اخضاعهم كلية بوسائل سحرية .
و لاحظنا في مدينة تلمسان و لكن على فترات متباعدة نوعا ما حلول هذا النوع من النساء الموصوفة بالكزانة بضواحي المدينة و بمعية رجال – لا نعرف العلاقة القرابية بينهم– تحت خيام تنصب علنية و يستعمل ايضا وصف العامريات، و مهما يكن من امر تبقى اهم سيماتهن الايحاء بالفزع.

5.3.2 العزامــه

(مذكرها: ألعزَّام) مأخوذة من فعل عزَّمَ. يتعلق الأمر، إذن، بالمُعَزِّمَة أو المعوِّذَة.

إن هذه الوفرة من المصطلحات التي تطلق على الساحرة (واللائحة بالتأكيد ليست شاملة) تعكس المكانة التي يحتلها السحر في حياة النسوة.

ورغم تباين هذه الأسماء لغويا، فإنها تظل بعيدة عن أن تشكل وحداتٍ منفصلة. ففي الممارسة لا تقف الشخصية المعنية بأحد هذه الأسماء عند «اختصاصها»، بل تزاول في أغلب الأحيان جميع الوظائف، مما يعيق عملية تصنيف نشاط هذه المرأة أو تلك ضمن الاسم المطابق لها ما عدا "لقابلَة" التي تبقى أكثر قابلية للإحاطة. وهذا التعدُّد في المعاني هو ما قادني إلى إطلاق كلمة ساحرة عليهن جميعا بلا تمييز. فمفهوم السحر له معنى واسع بما فيه الكفاية للإحاطة بمختلف الأنشطة المذكورة.

6.3.2. المميــزاتٌ

تستمد الساحرة إذن خاصيتها من مرحلة سيكولوجية متميزة تجعلها تتطوَّر نحو وظيفتها الجديدة. وهذه هي الحالة الأكثر انتشارا بما أنه لا يمكن للمرأة، حتى ولو كانت تنتمي للطبقة المرابطين، أن تصير ساحرة إلا بعد مرورها بهذه التجربة الداخلية.

في الواقع توجد نساء مرابطات بشكل مزدوج، مرابطات بولادتهن ومرابطات بالولي الذي يسكنهن. وهن ساحرات يحظين بامتياز أكبر من نظيره الذي تحظى به اللواتي ينحدرن من عائلة عادية كما لو أن الأصل الاجتماعي العالي يزيد من سلطتهن السحرية[1].

تملك الساحرات هبات روحية ليست هي كل ما لديهن؛ فمن الشائع جدا أن تنضاف إلى هذه الهبات عاهات جسدية (الحدبة أو قوس الظهر، العمى...) أو خفة متميزة في تحريك الجسد. وقد كانت إحدى العرافات اللواتي زارتهنَّ تدهش حقا زبوناتها بجعلهن يضعن أيديهن في صدرها وهي تحركه. وهذا التشوش في صدر الساحرة هو الذي يكشف عن السحر الذي يستهدف الزبونة. كما يذكر بالمعتقد الطفولي الذي يرى في قرقرات البطن حربا بين الأمعاء الجائعة المتخيلة بمثابة أفعى. ففي هذا التمظهر لِغاز الأمعاء لا يمكن إغفال العثور على الرابط الموجود بين السحر والثعبان.

يعتبر تحريك الهواء داخل الجسم خاصية عامة عند الساحرات. ويشكل الجشاء أكثر مظاهره بساطة. وكلما كانت الجشآت هامة وكثيرة عند الساحرة علمت الزبونة أنها مصابة بالسحر السلبي. وكل النساء يعرفن تفسير هذا التجشؤ المطوّل والجهوري بالخصوص.[2]

علاوة على العلامات والقدرات الجسمية، تملك الساحرة قدرات أسطورية ألصقتها بها «الأقاويل». ورغم أن هذه المزايا (أو القدرات) لا يتم التأكد منها بالتجربة، فإنها تبقى لاصقة في العقول. فهي تستفيد من هالة تمتد لتشمل حتى أقاربها وممتلكاتها. فمن الأدوات والأشياء التي تستعملها يفيض السحر القادر على تحقيق المشاريع الشخصية بسهولة. وكل أنشطتها، سواء النهارية أو الليلية، مَحْبُوة بالسحر: تحضير الوجبات، وتدبير شؤون المنزل، وإقامة الصلاة، ما تتلفظ به من كلمات وما تراه من أحلام، الخ.، لكل تلك الأنشطة شأن أعظم من تلك التي تزاولها المرأة العادية. وعندما ترى حلما، فإنها ترويه لزائراتها اللواتي ينتظرن تفسيرها له وهن كالمعلقات في شفتيها. والمعنى الذي تقدمه يرضي دون أدنى شك المستمعات. ويمكن فتح قوس حول الأحلام لإعطاء بعض التوضيحات عن تفسيراتها حتَّى نتمكن بسهولة من ملاحظة كيف يتم إخضاع التفاؤل بالرؤى للقيم الاجتماعية. رغم أن التفاؤل موجود، فإنه لا يوجد (أو لم يعد يوجد) مُفسِّرٌ اختصاصي للأحلام مثلما وجده ب. كيلبورن[3] في المغرب. فعامة الناس يملكون بعض

---

[1] Nedjima plantade, op cit, p76
[2] Ibid, p
[3] Kilborne. B, Interprétation des rêves au Maroc, La pensée sauvage, Claix, 1978.

«مفاتيح الأحلام» يتناقلونها جيلا عن جيل ويُمَكِّنُ كلَّ فردٍ من العثور فيه على دلالة حلمه. إلا أنَّ النساء العجائز هن الأشخاص المؤهَّلين اليوم لتفسير الأحلام.

كما هو الشأن في الفضاء الثقافي المغاربي، يفسر العامة الحلم دائما بالرجوع إلى القيم الاجتماعية حتَّى لو كان محتواه يعبِّرُ عن رغبة فردية ظاهرة. وفيما يلي مثالٌ عن هذا التفسير.

الحلـــم: ترى امرأة متزوجة نفسَها زوجة لرجل آخر من القرية.

– التفسير الثقافي: ستلد صاحبة الحلم عما قريب مولودا ذكرا.

ونرى كيف «أعادت» الثقافة «تكييف» هذا الحلم حيث صار محملا بمعنى الخصوبة، بينما هو حلم في الزِّنَى إذ يعبر عن رغبات جنسية بشكل لا يقبل الجدل.

إن تفسير الأحلام تفسير ذاتي يأخذ بعين الاعتبار، وفي آن واحد، علاقة عناصر الحلم بالواقع والوجدانات الشخصية الأولية لصاحب الحلم حينما تكون هذه الأخيرة غير مقموعة ثقافيا.

تشاهد المرأة حلما ترى فيه بقرةً تنظر إليها بإلحاح، نظرة تكشف عبرها عن نوايا عدوانية تجاه صاحبة الحلم. في الغد طبعا، تحكي المرأة حلمها المقلق لامرأة أخرى من البيت مع الإدلاء بتفسيرها الشخصي: ليست البقرة، في اعتقادها، سوى أخت زوجها التي تعتبرها منذ وقت طويل عدوَّة لها، فهذه الأخيرة بالضبط بدينة (كالبقرة)، وذات عينين كبيرتين. فمن قبل، كثيرا ما عَزَت صاحبة الحلم أمراض أبنائها إلى عين أخت زوجها هذه. وليس ما صادفته في الحلم سوى هذه العين الشريرة. إنها تشير إليها بأن عليها أن تضاعف الحذر وتراقب تصرفات أخت زوجها التي لا شك أنها تلقي عليها سحرا ما. ولا يبقى هذا الحلم، في اعتقادها، انعكاسا «صحيحا» لدواخل ومكنونات أخت زوجها فحسب، بل هو أيضا إنذار. وهكذا يمارس كل فرد العِرافة لحسابه بواسطة ما يراه من أحلام. وليس في ذلك ما يدعو للتعجب في مجتمع تظل ممارسة الحِضَانة فيه معروفة جدا. لقد كان الأمر يتعلق في هذه الممارسة بقضاء ليلة في مكان مقدَّس (ضريح،...) لرؤية أحلام مضيئة للواقع أو التزوُّد بتوجيهات للعلاج في حالة الحضانة العلاجية. ويرد ج. كامب Camps. G هذه الممارسة إلى المناخ المتوسطي الغربي: «كذلك يشير أرسطو إلى أنه طقس

كان للصَّارديين في عصره (وبالتأكيد منذ وقت أطول بكثير) عادة النوم قرب قبور أبطالهم: إنه طقس الحضانَة كما يمارسه البربر حتَّى اليوم»[1].

تتصف مزايا الساحرة وقدراتها بالتعارض الوجداني: فهي تستطيع مساعدة زبونتها كما هي قادرة على معاكستها. وقد بدا لي من خلال الاستنتاجات العديدة التي تمكنت من إجرائها أن ما تبديه النساء إزاء الساحرة من احترامٍ وتقدير إنما يعود في معظمه إلى خوفهن منها.

لا يخفى على الزبونات اللواتي تلازمن الساحرة الجانِبُ السَّقوطُ في شخصيتها. إلا أنهن لا يعزين إليها ما يشعرن به من خوفٍ، بل يعتبرنَه مِن تحريض الروح الذي يسكنها. فهذا الروح شديد الحساسية والتأثر لا يتساهل مع أي انحراف: إن مطالبه كثيرة، يفرض أحيانا أعمالا مؤلمة، وسُلطوي لا يمكن إلا طاعته. وكثيرا ما يجد من المبررات ما يكفي للحقد على الساحرة. إنَّ المرأة المرابطه لا تمارس مبدئيا السحر السلبي، على الأقل فيما تزعم، إلا أن الأمر يخالف ذلك تماما في الممارسة.« أما أنا، فمن مجموع المرابطين (وهذا هو الاسم الذي يطلقنه على أنفسهن) الأربع اللواتي زرتهن لم أسمع إلا واحدة تنفر فعلا من إبطال السحر السلبي، ولم أرها أبدا تستعمله. لكن هل بإمكانها فعلا أن تبطل السحر الذي تلقي به الأخريات ما لم تكن لها دراية دقيقة بهذا النوع من الأعمال؟ لقد كانت هذه المرابطه تكشف جميع أعراض السحر التي تعاني منها زبوناتها لتصف لهن الأدوية بعد ذلك. إن كل امرأة ... حتَّى وإن كانت أكثرهن سذاجة، بإمكانها تصوُّر ما هو السحر الشرير وترياقه، وذلك بفضل الفلكلور الغني المتوافر عن هذا الموضوع » .[2]

السحارة التي لم تمر بمرحلة الدرويشه هي التي تحمل عيوب الساحرة ونقائصها. فهي امرأة غير مريضة، وبالتالي فهي غير ممسوسة، تؤثر إراديا وبطريقة مسؤولة، ولذلك فأعمالها لا تغتفر. شرورها وآثامها شديدة الخطورة لأنها قادرة على القتل والتفرقة بين الزوجين وتحريض أفراد العائلة الواحدة بعضهم ضد البعض الآخر.

رغم أن الممارسات السحرية المعاصرة تضطر أحيانا للاستجابة لطلبات جديدة، فإنها تعتمد دائما المرتكزات نفسها، فالعناصر السماوية والنباتية والحيوانية، الخ. تبقى متماثلة حتى وإن أضيف

---

[1] Camps. G, Aux origines de la Berberie : monuments et rites funéraires protohistoriques, Arts et métiers graphiques, Paris, 1961, p 150

[2] Neddjima Plantade, op. Cit. P77

إليها أحيانا عنصر جديد. ويسمح هذا الثبات الشكلي بصياغة السؤال التالي: هل النساءُ مالكات القدرات فوق الطبيعية هن اللواتي يقاومن التحولات الثقافية أكثر مما يقاومها الرجال، مع أن هذه التحولات قد تبدو لهن قبليا لصالحهن؟ إن هذه المحافظة مردها إلى النظام الاجتماعي نفسه الذي جعل منهن مؤتمنات على العالم فوق الطبيعي. و لعل التطابق امرأة مع فوق الطبيعة هو الذي يبقيهن في موقعهن. ومن المعروف تاريخيا أن ما هو فوق الطبيعة يشكل الرائز الثقافي الذي يقاوم بشكل أفضل حتَّى أكثر التحولات عنفا، فهو لا يبقى على حاله فحسب، بل يتقوى ويتطور.

في راي نجيمة بلانطاد تتميَّز الأنوثة بانطلاق حركاتها من الخارج واتجاهها نحو الداخل، باتجاهها من الخارج إلى الداخل. ويمثل الحركات المتجهة نحو الداخل، أو الحركات الجاذِبَة، فعلُ جَمَعَ أو كدَّسَ. أما الحركات النابذة، فيمثلها فِعل أسْرَفَ وبذَّرَ، وهي تشارك أساسا في الذكورة[1]. ويمكن تمثيل هذين الموقفين كالتالي:

ديناميكية أنثويـــة ديناميكية ذكورة

يرتكز الانقسام الأسطوري للعالم على الانقسام الجنسي. وتأتي الساحرة من موقعها الاجتماعي الخاص لتخلط هذا النظام بتلاعبها بالحدود المقبولة. فرغم كونها امرأة فيزيولوجيا فهي تخفي وضعا جنسيا غامضا. وسلطتها في الحقيقة ليست ملكا لها وإنما للروح الذي يسكنها. أيضا، ليست هي التي تتلفظ بعزائمها السحرية، بل يقوم بذلك رجلٌ يستعير فمَها ويرشدها فيما تقوم به من حركات. وعلى مستوى اللباس، ترتدي البرنوس أثناء ممارستها لبعض الطقوس. وعادة ما يمنح هذا اللباس للرجل شرفا وسيادة.

كذلك، تضيف الباحثة « فهي تكثر من العلامات الخارجية للديان الإسلامي . وتقودها هذه الشرعنة الشخصية – بواسطة الدين الرسمي – إلى الوضع الاعتباري الذكوري والاستفادة من امتيازاته، فتصير شخصية عمومية وتذوق تجارة المال وهما وضعان اعتباريان مقصوران على الرجل. وهي نفسها تبرر استعمالها للنقود قائلة: «تُعطاني [النقود] لكنني أعيدها». والحالُ، إن الحركة السَّخية هي ما يعلي الشرف ألذكوري. إن السَّاحرة بجميع هذه السمات والسلوكات، تبدو كأنها تقول: «إنـــي امرأة، لكنني رجلٌ أيضا»[2]

7.3.2. مثال نموذجي

[1] Ibid,
[2] Ibid, p78

إن أفضل طريقة للإحاطة بخصوصية الساحرة عن كثب هي، بالتأكيد، عرضُ مثال محدَّد. ولذلك نعرض هنا مثال "للا" فاطمة، الذي فرض نفسه لسبب وحيد، هو أن "للا" فاطمة كانت الساحرة الوحيدة التي قبلت مساعدة الباحثة «بصدق».

لقب « للا» التشريفي الذي يسبق الاسم الشخصي يرفَقُ دائما الاسم الشخصي للنساء المرابطات (وليات صالحات أو ساحرات)، ومعناه «سيدة» و«سيدتي». وبهذا اللقب يتم رفعهن فوق النساء العاديات. فاستعمال «للا» باعتباره نعتا أو صفة يميِّزُ إيجابيا المرأة وأحيانا يتم استبدال «للا» بكلمة أخرى هي «نانَّا»، وهي لقب للاحترام معناه «أختي الكبرى»، كما يعني عموما كل امرأة أكبر سنا من الناطقـــ(ة) به. و تقول الباحثة أن مخبرتها حكت لها قصة مرضها على شكل شعر و استنتجت من الرواية ما يلي:

« نعلم أنها فقدت 12 ولدا؛ أن أباها تزوج ثانية بامرأة كانت بالنسبة إليها أما شرسة، وأنها اليوم بدون والدين. كما يخبرنا هذا القسم أيضا عن حالة إخوانها الجيدة اجتماعيا واقتصاديا. فضلا عن ذلك، لقد قالت لي إنها زارت 35 مكانا مقدسا. ومع أنها لم تهتم بالتسلسل الزمني لزيارتها مختلف هذه الأضرحة، فقد ذكرت أسماءها جميعا كما كانت تتواردُ في ذهنها. كما أولت عناية خاصة بثلاثة أولياء منهم: سيدي محمد أمزيان، وهو أول من زارته، ثم مولاي علي موسى الذي يعتبر معلمها، وأخيرا سيدي محمد بن مرجة الذي جعل منها مطببة» [1] .

إذا كانت "للا" فاطمة تدَّعي أنها مرتبطة بكل هذا العدد من الأولياء، فذلك يرجع لكونها تعتقد أن هذه هي الوسيلة المؤكدة لإظهار اتساع معرفتها وبركتها، وتنوعهما ومشروعيتهما. فهما واسعتان لكونهما تنحدران من جميع أولياء القبائل وما وراء القبائل. وهما مشروعتان لأن جوهرهما معا ديني.

تحمل المعلومات السابقة على الاعتقاد بأن مرض للا فاطمة يشكل نموذجا للسلوك السيء، منظَّما اجتماعيا، قادها إلى الاعتزال. لقد صارت عرافة – مطببة بعد تجربة داخلية تعتبر علاماتها المساريّة الأكيدة، علامات نوعية لهذه الطريقة الاختيارية. هذه العلامات هي:

1 – هذيان هلوسي مع رؤية و/أو سماع روح أو عدة أرواح؛

[1] Ibid, p79

2 – سفر مُسَارِّي يتضمن:

أ – خلوة في الجبـــل،

ب – حـــوارٌ مـــع الأرواح،

ج – مُســـارَّة للتداوي بالأعشـــاب.

3 – عودة إلى الجماعـــة بوضع اعتباري جديـــد؛

4 – التكفل بوضع حد لمعاناة الآخرين.[1]

وهذا الخط المسارِّي لا يبرر قدر المرشحة للتحول إلى عرافة فحسب، بل ويستعبدها أيضا. فهي ملزمة بالتصالح والتعاهد مع الأرواح التي التقت بهم، وإلا فقد يكبدونها معاناة أسوأ ما لم يقتلوها.

ثمة شبه ملحوظ بين جميع هذه السمات وسمات الشامان[2] المعروفة في العالم الآسيوي. بيد أنه مع استحالة الحديث هنا عن شامانية محققة، يمكن الكلام عن مجرد سمات أو عناصر شامانية موازية. فالخلوة في العالم البري (رمز الموت) مع اجتياز اختبارات فيزيولوجية (حرمان جنسي وغذائي) تذكر بالموت المساري لدى الشامانيين الجدُد. بالإضافة إلى ذلك، ليست حكاية للا فاطمة شيئا آخر غير الرحلة الداخلية التي يعرفها كل شامان، والتي يمكن أن نذكر منها ثلاث نقط على الأقل:

– الغنـــاء

– التعرض لـــ «مصيبة إلهية».

– التماهي مع الطيور المهاجرة، الذي يدعم فكرة الروح الرحالة.

---

[1] Ibid, p 81

[2] في تعريف موجز يمكن القول أن " الشامانية طريقة في العلاج سحرية دينية، يتولاها شخص من رجال الدين او المطببين تكمن قدراته فوق الطبيعية في كونه يتمكن من تقنيتي الشطح و الملك أو المس possession بواسطة سفر إلى السماء ، يحارب (هذا الشخص) خلاله الآلهة أو يفتنهم. عن : Michel Panoff et Michel Perrin, Dictionnaire de l’ethnologie, Payot, Paris, 1973

لكـــن إذا أقمنا التمييز الكلاسيكي بين الشامـــان أو الممســـوس بالأرواح واعتبرنا الأول يستمد خاصيته من قدرة روحه على السفر إلى عالم الأرواح والثاني يستمدها من جسمه المسكون، وصلنا إلى نتيجة أن للا فاطمة امرأة ممسوسة أكثر منها شامانة. ذلك أن الدرويش هو، قبل كل شيء، شخص «يسكنه» روحٌ. والمسكون لا يغير عالمه وإنما يغير هويته، أما الشامان فيسافر ويغير العالم، لكنه يحافظ على هويته. وللا فاطمة في رأي الباحثة تجمع بين عناصر مكونة للحالتين.

تتضمن تجربة الشامان الشطحية – التي تؤدي إلى انتقائه – تعذيبات وتفسخات للجسد ثم بعثا، كما تتضمن تعليمات تستكمل فيما بعد على يد الشامانيين الكهول. ويرى م. إلياد M. Eliade أن هذا الموت – الانبعاث المساريّ يعادل الشفاء. فالشامان مريض أفلح في استرجاع صحته، «داوى نفسه بنفسه»[1]. وعلى العكس، لا يعتقد ج. دوفرو G.Devereux [2] أن الشامان يُشفى. فهذا الأخير، بحسب رأيه، هو «عنصر اجتماعي مخل بالنظام». أن يكون الشامان كائنا يعاني من عُصابٍ خطير أو حتى من ذُهان، فذلك لا ينجيه من قبضة المجتمع الذي يعتبره مريضا في حالة شفاء مؤقت. ولهذا السبب، بلا شك، تستعمل بعض اللغات اسما واحدا لتعيين المجنون والشامان. ولا زالت كلمة "الدرويشه" التي تُطلق على المجنونة تطلق أيضا على الساحرة، لأن الجميع يعرف جيدا أنها لا تشفى أبدا بشكل نهائي. ومما يعزز هذا التصور الأزماتُ التي تعيشها تلك الدرويشه دوريا، ثم كونها هي نفسها تشعر بضرورة زيارة أحد المطببين الذي يعلوها تراتبيا، ويكون في أغلب الأحيان رئيس جمعية دينية. ويتجلى اضطراب الساحرة تجاه الثقافة ذاتها من خلال الأقاويل الرائجة حولها؛ فهي امرأة مجنونة، تشكل خطرا على أقاربها وعلى الآخرين، تفرض هبات وأعطيات مهمة في أغلب الأحيان فتسلب بعض العائلات الفقيرة، ثم إنها لا تعامل جميع زبوناتها بطريقة متساوية[3].

يشهد كلٌّ من الوعي الحاد بكون العرافة امرأة مريضة، وإطلاق اسم "المرابطه" (ولية) عليها، وهو مجرد مراوغة كلامية لا أحد من السذاجة بحيث يغترّ بها، والإحساس بالخوف منها، يشهد كل ذلك على وضعها المتفرد. ويرى ج. دوفرو أن الحالة الشامانية تشكل، بالنسبة للجماعة، جنونا بالتفويض؛ فالشامان «مجنون» باسم أعضاء الجماعة ولحسابهم مادام جنونه يتيح لهم

---

[1] Eliade. M, Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase, Payot , Paris, 1983.

[2] Devereux. G, « Normal et anormal », in Essais d’ethnopsychiatrie générale, Gallimard, Paris, 1977.

[3] Nedjima plantade, Op. Cit. p

الحفاظ على «شبه توازن سيكولوجي»[1]. ويرى ليفي ستراوس أن المركب الشاماني يتكوَّن من ثلاثة عناصر: «تجربة الشامان نفسه الذي يعاني من حالات خاصة ذات طبيعة نفسية جسدية، وتجربة المريض الذي يشعر – أو لا يشعر – بتحسن، وأخيرا تجربة الجمهور الذي يشارك هو الآخر في العلاج»[2].

إن وظيفة الساحرة لا يمكن أن تمارسها امرأة حديثة السن. كان عليها، إذن، أن تنتظر سنوات عديدة قبل أن تزاولها.

بحسب قول "للا" فاطمة، لا تنتهي المسارة أبدا. ولذلك فهي تواصل في بعض الأحيان زياراتها لمسؤولي الزوايا الدينية الموجودة في المناطق النائية جدا. وكلما بعُدت وجهة زيارتها تمَّ تعليق أهمية كبيرة على ما تتعلمه فيها، ذلك أن ما من بعيد في الزمان والمكان إلا ويشتمل – بحسب الاعتقاد السائد – على جميع الأسرار والخفايا، وبالتالي على جميع الممكنات. وقد رأيتها مرّة تحكي بافتخار لزبوناتها ما قاله لها رئيس إحدى زوايا مدينة الجزائر الذي كانت قد التقت به منذ بضعة أيام. وبصفة عامة، فهي تتردَّد على الأماكن المقدسة شديدة القرب، لكنها خلال الأعياد الدينية تختار التوجه إلى أمكنة بعيدة جدا. هكذا فهي تقضي غالبا أول يوم من السنة الهجرية، وهي عاشوراء، في ضريح جدي مانكلاَّت الكائن بمنطقة عين الحمام. وأحيانا يُملى عليها في الحلم اختيارُ المكان الذي يجب أن تقصده. وبطبيعة الحال، فإنها تقضي عشية هذه الزيارات وهي على وضوء.

وهي تشعر بضرورة التوجه إلى الزواية ليس لمواصلة تلقي معرفة الأولياء وبركتهم فحسب، بل أيضا – وأساسا – لممارسة الجذبة، وهي ممارسة ضرورية لحفظ توازنها النفسي، بحسب قولها. وتتجلى هذه الحاجة في الانتفاخ المفرط الذي يحصل في بطنها ولا ينتهي إلا بعد الجذبة.[3]

و يذكر مصطفى اخميس ما على المرأة أن تقوم به في حالة ما أرادت أن تصبح ساحرة « فإن عليها أن تعهر وتمارس أقذر الطقوس، إلى أن يقتنع «خديم» بالارتباط بها، وعدم مفارقتها طيلة حياتها، تبدأ المرأة بعرض نفسها على أي كان، خلال فترة الحيض (إنسان غير مسلم، أو حتى حيوان)، وتستحم كل صباح ببولها لتصبح غير طاهرة مطلقا، ثم توقد الأبخرة للشيطان الذي

[1] Devereux. G, Op. Cit. pp 1-83
[2] Claude Lévi Strauss, op. cit., P 197
[3]Nedjima plantade, Op. Cit. p80

سيصبح عشيقها و "خديمها" إلى أن يظهر لها فتمنحه نفسها ليفعل بها ما يشاء، كما ستفعل هي به ما تشاء! ولن ترى تلك الساحرة الجنة أبدا، بل ستظل مع الشياطين بعد وفاتها. [1]»

لماذا يعتبر التعهر وفقدان العفة والطهارة شروطا لازمة، في المعتقد الشعبي من اجل قبول المرأة في نادي السحرة؟ بينما الرجل يكفيه الالتماس ومرآة الأبنوس والنظافة (تغيير الملابس كل ساعة) والأكل الخفيف؟ يبدو أن السر كامن في النظرة الدونية للمرأة في مجتمعنا، بشكل عام، وللنظرة الدونية للمرأة التي تتعاط السحر، بشكل عام في مجتمعنا ، إن السحر ينسب إلى الأقليات الدينية (اليهود، على الخصوص ...) والعرقية (الزنوج ...) أو أصحاب المهن الوضيعة (الحداد، الحلاق...)، التي تصنف المومس ضمنها ، فالساحرة هي بالضرورة مومس، والمومس تتعاطى السحر، ومن هنا يصير على كل امرأة تنوي أن تصبح ساحرة، أن تبدأ بفقدان عفتها وطهارتها الجسدية والمعنوية، حتى تمتلك بإغراء قدراتها الشيطانية شيطانا مثلها، فيرتبط بها بينما الرجل الذي يصبح ساحرا يضع «خديمه» بكل اطمئنان في علبة، دون أن يفقد من كرامته شيئا!

---

[1] Dr Mustapha Akhmisse, *Médecine, Magie et sorcellerie ou l'art traditionnel de guérir*, Imprimerie du Maroc, Eddar El Beida, 1985, p. 212

الفصل الخامس

الوظائف الاجتماعية للطلبه

1. تكوين "الطلبه" أو التعليم الديني التقليدي

لم يتغير هذا التعليم كثيرا و لعل هذا النوع من التكوين يشكل الصورة الأصلية للتعليم الذي عرفه الشمال الإفريقي.

لقد وصفنا هذا التعليم بالديني و لم نلحق به وطنية ما ذلك لأنه لا يمثل فكرة تعليم وطني. فالقرآن و الأحاديث و جميع العلم الإسلامي متواجد فيه، و يمكن إضافة بعض المؤلفات في التاريخ، و التي لم تعد تدرس و لا يقرأها إلا القليل من المتعلمين.

و نظرا لما استخلصناه من نقاشاتنا مع "الطلبه" الذين أمدونا بالمعلومات الواردة في هذا العمل، يمكننا القول أن معظمهم توقف عند حفظ القرآن و هي مرحلة نعتبرها ابتدائية إذا ما تبنينا المماثلة بالتعليم الحديث، و قليل منهم تعدى هذه المرحلة التي سنذكر بعض ما يميزها.

و لعل أول ملاحظة تتبادر للذهن هي الاعتماد على المساهمة الشعبية في التكفل ماديا بمستلزمات هذا التعليم المتمثلة في الصدقات و الحبوس .

يتمثل هدا التعليم في حفظ القرآن عن ظهر قلب و تبقى الطريقة نفسها سواء في الوسط الحضري، ويسمى المكان في بعض الجهات "المسيد" و لعل ذلك تحويل لكلمة مسجد و يسمى الجامع في الوسط الريفي، و يقال عن المعلم الفقيه أو الفقير، و "التلاميذ" لمحاضرة بفتح اللام و تسكين الميم بصيغة الجمع و لمحاضري للفرد.

سنتحدث في هذا المقام عن "تحفيظ" القرآن الكريم للأطفال لننتقل بعد ذلك إلى الحديث عن تحفيظ القرآن لفئة معينة و الموسومة بالطلبه المسافرين.

1.1. تلقين أو "تحفيظ" القرآن للأطفال

1.1.1. المدرسة

إن مبنى المدرسة من ابسط البنايات، و أثاثه متواضع للغالية. و في المدينة، تتكون المدرسة عامة من طابق ارضي، غالبا من دون نوافذ و لا يدخلها النور إلا من خلال الباب. ويتألف الأثاث عامة من بساط بسيط من "الحلفه" و يسمى الحصيرة يشتريها "الطلبه". و يجلس المعلم و "الطلبه" عليها في وضعية تكون الرجلين مطويتين مشكلتين قاعدة للجسم عند الجلوس، و تسمى طريقة الجلوس هذه "التربا ع"، فلا توجد مقاعد ولا طاولات، و كانت الإنارة، قبل تعميم استعمال الكهرباء جل مناطق البلاد، بواسطة مصباح متكون من زجاج يعلق في السقف بسلك من حديد، و فيه توضع زيت الزيتون و فتيل مصنوعة من قطعة قماش قطنية، و تكون تكاليف الزيت على عاتق "الطلبه". و بصفة عامة، غالبا ما يكون الجامع أو الكتاب عبارة عن غرفة صغيرة بها نسبة عالية من الرطوبة، تنقصها الإنارة والتهوية، كما تكون غالبا ملك "حبوس" و في بعض الأحيان تكون امتدادا للمسجد، كما يحدث أن احد من الأهالي يقتطع غرفة من بيته فيفتح فيها بابا على الطريق ليجعل منها مدرسة لأطفال حيه، و لا يؤخذ أي كراء عن المدارس.

في القرى و الدواوير (جمع دوار و هي قرية صغيرة للغاية)، يشكل الجامع في ذات الوقت مدرسة. وفي وقت ليس ببعيد و نظرا للظروف الاقتصادية التي كانت تعيشها البوادي الجزائرية، كان الجامع متمثلا في خيمة أو في نواله (و يسمى "السقيف" و هو عبارة عن كوخ يبنى بالطين و القصب) الذي ينجزه و يصونه سكان القرية. و ما عدا المصابيح الزيتية، ليس للحفظة وسيلة للإنارة سوى إيقاد النار في ركن من هذا المكان و على المتعلمين قراءة ألواحهم على ضوئها، و يعتني واحد من الحفظة بالنار عندما تضعف بإلقاء قطع خشبية صغيرة التي تكون أمامه.

و في المناطق الجبلية (بني سنوس مثلا) تسمى المدرسة "المعيمرة" (أي المملوءة)، و هو بناء من حجر منفصل عن الجامع، يتكون من طابق ارضي فقط؛ يدخله الضوء من الباب. يشتري التلاميذ "الحصاير" (جمع حصيرة) التي تغطي الأرض و الزيت الضرورية للإنارة و يقتنى المبلغ من حبوس المسجد. تنقسم هذه القرى الجبلية و المسماة "الدّشر" (جمع دشرة) إلى أحياء تسمى حوم.

2.1.1. المعلم أو الفقيه المشاريط

يسمى معلم المدرسة "الفقيه المشاريط " و هو المعلم الذي المستخدم بصفة تعاقدية. بالفعل هناك نوع من التعاقد يربط أهال المجموعة السكنية و الفقيه و بموجبه يتكفل هذا الأخير بالجامع أو

الكتاب القرآني. و في المدينة لا يتلقى المعلم أو الفقيه أي مرتب منتظم، لا نقدا ولا خبزا و لا بأي شكل من الأشكال، فيوم سوق المدينة، يسلم كل طفل للفقيه مبلغا صغيرا، و كلما يحفظ الطفل عددا من الآيات القرآنية، يسلم شيخه مبلغا، و يتكرر ذلك كل أسبوع لعدد من الحفاظ و يكون المبلغ معتبرا حين يكون الطفل من عائلة ميسورة. و مجمل القول أن ما يتقاضاه الفقيه من مبالغ ليس هاما و عليه يكون مستواه المعيشي متدنيا، و منهم من ليس له عددا كبيرا من الحفظة فيتدارك النقص في وسائل عيشه بخياطة الملابس الرجالية، و تقوم زوجته بغزل الصوف.

تبلغ مدة العقد الذي بموجبه يستخدم المدرس سنة و تكون الشروط كالتالي: من حق الفقيه "، "تويزة" أي يوم أو يومين من الحرث يخصصان لصالحه و ذلك باستعماله دواب "الدوار"، كما تكون البذور على عاتق الأهالي، و قد تكون "تويزة" الدرا (أي الذرة) التي يزرع منها نصف مد أي من 50 إلى60 لترا، و تارة تويزة قمح بمقدار مد من البذور كما يجب على أهل "الدوار" كمية معينة من القمح سنويا حسب أهمية القرية. و يقدم كل واحد نصيبا من القمح بصفة تناسبية. و يمكن عوض "التويزة" دفع مبلغ من المال يعطى "للفقيه". و على أهل الدوار إطعامه، فتبعث كل عائلة على التوالي طعامها للجامع، كما يأتي الأطفال بشيء كل يوم أربعاء، فمنهم من يقدم قليلا من ألزبده، و آخر قليلا من الصوف، و تعطي الأمهات أبنائهن هذه الهدايا الصغيرة لتقديمها للمدرس. و بمناسبة جز الغنم يقدم صاحب القطيع شيء من الصوف للفقيه غير أن كسوته لا تكون على كاهل أهل الدوار كما انه لا يتلقى هدايا بمناسبة الحفلات و يكتفي بمناسبة ألأعراس و المواليد أو مناسبات أخرى بنصيب من أطباق الحفل، و من النادر أن يتوقف العقد بعد انقضاء السنة و كان المدرسون يمكثون عدة أعوام في نفس الدوار.

و تدخل الشروط التالية أيضا في التعاقد مع المدرس:

– يستفيد الفقيه من "تويزة" : يقدم كل واحد من الآهل دوابه و محراثه و أما البذور فهي على كاهل الفقيه، و يقدم احد سكان "الدشرة" من الميسورين القطعة الأرضية و على الجماعة القيام بجميع الأعمال؛

– يؤتى كل أسبوع بكمية معينة من ألزبده البقر أو النعاج أو المعز، تناسبا مع مقدرة كل واحد: ويسمى ذلك تارة "جمعية الطلبه" و تارة "خميس الطلبه"، لأنه من العرف إعطاء كمية من ألزبده المنتجة يوم الخميس للفقيه و يستغل الأطفال راحة يوم الخميس في إنتاجها؛

– و بالإضافة إلى ما سبق، يدفع سنويا مبلغ صغير من المال؛

– و يتلقى الفقيه كمية معينة من الشعير و القمح و الذرة؛

– كما يقدم الأهالي أضحية العيد و قد يكون خروف أو تيس؛

و موازاة مع هذه الشروط التي يضبطها العقد مع المدرس، هناك شروط أخرى يقرها العرف، وإن لم يكن منصوص عليها، تشكل مع ذلك التزامات بالنسبة للأهالي. و عليه، يقدم الأطفال لمدرسهم كل يوم أربعاء ما يسمى بالرابعة (أي اليوم الرابع للأسبوع) و تتمثل هذه الهدية في بعض النقود، و أما الذين يفتقدون إليها، فيأتون ببيضتين أو ثلاثة أو قليلا من ألزبده، و من المعتادة أن يقدم كل طفل حفظ جزءا من القرآن مبلغا من المال. كما يقام حفل على شرف الفقيه والحفظة عند كل "ختمة" أو "سلكة" أي كلما انتهى من حفظ 15 حزب و يجب هنا ذكر "السلكة" الكبيرة التي تكون مناسبة لحفل كبير و تقام عند الانتهاء من حفظ القرآن كله.

و على المدرس أن يلتزم بما يلي:

– إذا قبل ألأهالي بتوفير الغذاء الضروري (المسمى المعروف) للطلبه" الأجانب و يقال "برّانيين" (جمع البراني)، يكون استقبالهم على الفقيه واجبا،

– كما يشترط عليه القيام بالصلاة أيام الأعياد. و إذا وجد عدة "فقهة" (جمع فقيه) في القرية، تكون إقامة الصلاة جماعة من مهام الأكبر سنا و على الآخرين حضورها، كما لا يستطيع يوم عيد الأضحى، مغادرة القرية إلا بعد ذبح الأضحية و عليه أيضا حضور ليلة القدر وليلتها يقوم "الطلبه" بقراءة القرآن كله و تسمى العملية "تخراج السلكة" .

3.1.1. المحاضري

يحمل الطفل "لمحاضري" لوحا مستطيل الشكل و من خشب صلب، يختلف نوعه من جهة لأخرى. وتحضيرا لعملية الكتابة، يطلي الطفل اللوحة بطين يمزج بالماء يسمى الصنصال ويكتب على اللوح بالقلم (المصنوع من القصب) المعتاد، باستعمال حبر يسمى "الصماق" أو "الصماغ". تصنع هذه المداد إما من صوف محروقة و تستعمل تلك الأقرب إلى الجلد العاري و المدهونة بالرشح و هو الأحسن وإما من مسحوق قرن خروف محروق، و يحدث ذلك كله في فناء الجامع.

بعد أن تعلّم الطفل كتابة الحروف الأبجدية، و الربط فيما بينها، و معرفة قيمتها الحقيقية، وكذلك الحركات و الإشارات الكتابية، يبدأ الفقيه في الإملاء عليه، نطقا و صورة، أول صورة قرآنية و هي سورة الفاتحة ولا يستعمل في ذلك أي كتاب فهو يحفظ القرآن عن ظهر قلب.

كلما غطت الكتابة اللوحة، يحفظ الطفل عن ظهر قلب ما كتب، و يثير الخوف من العقوبة التي ينزلها الفقيه على الطفل و المتمثلة في ضربات على رجلي المتعلم مستعملا عود الزيتون و يسمى "القطيب" أو "الزلاط" و يشار إلى هذه العملية العقابية ب"التحمال" أو "الحماله"، وتتكرر العملية لتصحيح الأخطاء، و عند النسيان و كذلك في حالة عدم استواء سلوك الطفل حتى و لو كان ذلك خارج الجامع. و عندما يتم حفظ مجموعة من الآيات و المشكلة لثمن حزب، تمحى و تستبدل بالتي تليها وهكذا حتى يتم حفظ الكتاب كله، غير أنه بعد إتمام حفظ السورة الأولى فعوض المواصلة بالثانية و هي سورة البقرة، أطول سورة في القرآن، ينتقل المتعلم إلى حفظ السورة الأخيرة و هي سورة الناس ويواصل على هذا النحو لإتمام حفظ السورة الثانية.

لا يفلح جميع الأطفال إذ يتطلب حفظ القرآن كاملا جهدا و وقتا كبيرين، فعدد منهم، بعد الارتداد على الجامع سنين طويلة و تلقي عدد كبير من لسعات "قطيب" الزيتون، وعقوبات أخرى يبتدعها الفقيه مثل القرص (بفتح القاف) أي اللسع أو في بعض المرات تعليق الطفل من رجليه، يستخلص أنهم غير قادرين على تلقي في حافظتهم الكتاب الحكيم و أمام الخيبة الكبيرة لذويهم، يتعلمون حرفة ما أو يرعون قطعان الماشية.

لا يعطى أي تفسير عن القرآن للأطفال الذين هكذا يحفظونه عن ظهر قلب؛ و قد يكون المعلم محرجا في تفسير مقطع يدرسه، فكل علمه يتمثل في حفظ القرآن عن ظهر قلب و معرفة بطريقة محكمة الكتابة الصحيحة. و إذا تجرأ احدهم، و هذا نادرا ما يحدث، على طلب تفسير حول معنى الجمل التي تحقَّظ له، فإنه سيتلقى العقاب المذكور أعلاه أولا، و ذلك للعبرة، ثم تتم رقيته إذ أن وجود الشيطان فيه هو ما يفسر فضوله.

لا يحفظ القرآن لفهمه و لكن لمعرفته، لامتلاكه، لا لأنه ذا صلاحية أو نفعية ما في مسيرة الحياة و إنما للأجر و الرضا و البركة المرتبطة بحفظ القرآن كله في الذاكرة.

يتمثل النشاط الأساسي و أيضا الشغل الشاغل لأولئك الذين توصلوا بعد سنوات إلى تحقيق عمل الذاكرة هذا في عدم نسيان ما تعلموه، و صيانة ذاكرتهم باستظهار متواصل للقرآن حتى لا تضيع أية كلمة و يسمى ذلك "لمراجعة" أو "التكرار" و يكون فردي أو جماعي.

و لقراءة القرآن الكريم أهمية كبيرة و هي موضوع بعض التغيرات و تمثل معرفة طرق القراءة هذه ما يعرف باسم علم الرواية. و لا تعلم عندنا سوى القراءة المتبناة في المدارس القرآنية هي قراءة ورش تلميذ نافع و المتطابقة مع لهجة قريش، و عليه فالطلبه الذين تحدثنا إليهم لا يعرفون القراءات الأخرى، و لم نتمكن من الالتقاء بطالب متمكن من الحفظ بمختلف الروايات.

و عند التمكن من حفظ القرآن الكريم كله، يقاد الطالب إلى بيته محاطا بأصدقائه و قبعة "البرنوس" مسدولة على وجهه حاملا في يديه ما يماثل كتابا و اللوحة التي استعملها و المكتوب عليها في وسطها و بخط جميل، سورة الفاتحة و الآيات الأولى من سورة البقرة و على الجانب تكتب الآيات الأولى لسورة الفتح « إنّا فتحتنا لك فتحا مّبينا* ليغفر لك الله ما تقدّم من ذنبك و ما تأخّر و يتم نعمته عليك و يهديك صراطا مّستقيما* » [1].

و يصبح الشاب الذي يتمكن من تحقيق ذلك "طالب"؛ فهو لا يعرف الشيء الكثير و غالبا ما يحطم ذكاؤه الطبيعي و لكنه قادر على استظهار، في اتجاه أو في آخر، الذكر الحكيم كله دون ارتكاب أي خطأ، يحمل في ذاته قول الله تعالى، في الغالب دون فهمه و بدون البحث عن فهمه، فالفهم بالنسبة له هو لا شيء و ربما يعتبر ضرر، أن يعرف ذلك بمثابة كل شيء: فابتداء من هذه اللحظة، يصبح الشاب، إذ يلزم عديد السنوات للوصول إلى حفظ القرآن كله عن ظهر قلب، شخصية تحضى باحترام العامة.

4.1.1. تنظيم وقت الحفظ

يذهب التلاميذ إلى الكتاب (بضم الكاف) أو المدرسة في الصباح الباكر أي عقب صلاة الفجر حيث يمكثون هناك حتى الزوال، و بعد الغداء، يعودون للمدرسة أين ينامون حتى الواحدة و النصف، بعدها يوقظهم الفقيه لمتابعة الحفظ حتى غروب الشمس، ثم يعودون للحفظ عقب الصلاة و ذلك حتى صلاة العشاء.

[1] سورة الفتح، الآية 1و 2.

و يوم الأربعاء، عند العصر، و هو الوقت الذي يفصل إلى نصفين الفترة الممتدة من الظهر إلى الغروب، و الذي يتغير وقته تبعا لتغير فصول السنة، يغادر المتعلمون المدرسة؛ و هم في عطلة يوم الخميس كله ليعودون يوم الجمعة بعد الصلاة بساعة.

العطل أو "العواشير"

هناك عدة عطل و تسمى "عواشير" و أولها من اليوم الخامس عشر من رمضان إلى اليوم الثامن من شوال؛ و ثانيها من أول يوم ذي الحجة إلى اليوم الثامن عشر من الشهر ذاته و ثالثها من أول يوم شهر ربيع الأول إلى اليوم العشرين منه، و خلال هذه العطل يتردد الأطفال كل يوم على المدرسة و لكن لا للحفظ إذ يذهبون بدون ألواحهم و إنما لمراجعة (و يقال عن المتعلم انه يكرر) ما حفظوه من قبل حتى لا ينسى، و لا يحضرون تماما إلى المدرسة في السبعة أيام التي تلي الأعياد. و يوم عيد عاشوراء و هو اليوم العاشر من شهر محرم، أول شهر في السنة القمرية، ينقطعون عن الحفظ لمدة يومين، يوم عاشوراء و اليوم الذي يليه. وعليه بقيت كلمة "عواشير" مقترنة بكلمة الأعياد و من ذلك يقول الشخص عندما يتدخل في فك نزاع "هذا عيد و عواشير" أي ينهى عن الخصام في مثل هذه الأيام.

و التلاميذ الأجانب (و يصفون بالمسافرين و الذين سنتحدث عنهم بتوسع) ينامون بالمدرسة وفيها يتناولون الوجبات، و يعودون إلى ديارهم في أيام العطل اللهم إذا أتوا من بعيد.

2. الترتيبات المتّبعة في تحفيظ القرآن عند الطلبه المسافرين

نهتم في دراستنا هذه "بالطلبه المسافرين" و هذا لا يعني بأن المسار الذي يتبعونه هو الوحيد الذي يمكّن من الوصول إلى مرتبة "طالب". كل المعلومات التي نوردها في هذا الجزء تحصلنا عليها شفويا و قد أفادنا بها المخبر المدعو سي أحمد القاطن ببلدة عين يوسف و هو أستاذ بثانوية هذه البلدة، و هو معروف في حيه بكونه طالب يحفظ القرآن و يكتب الحرز. ولم نحصل على هذه المعلومات مرة واحدة و لكن عبر لقاءات متكررة. كما حصلنا على معلومات تكاد تتشابه من المدعو السي عبد السلام و هو طالب بحي شتوان بضاحية تلمسان و إن كان هذا الأخير يشتهر بين سكان الحي بكونه يركل معلوماته سنويا في المغرب الأقصى و هو الشيء الذي يعطيه مصداقية و سنتحدث عن ذلك لاحقا بالتطرق إلى فكرة شائعة في الأوساط الشعبية على أن هذا النشاط اختصاص مغربي.

تطلق هذه التسمية على من غادروا ديارهم و ذويهم و التحقوا بمساجد فيها يحفظ القرآن الكريم، فعندما تقول "ّطالب مسافر" يتبادر للذهن الطالب الذي يحفظ القرآن بعيدا عن بلدته، و يخرج عن هذه التسمية (المسافر) الطالب الموجود بين أهله في تلك البلدة التي يتواجد فيها المسافرون.
فيسمى الطالب الموجود بين أهله صغيرا أو كبيرا "ّالمزغيدي"ّ والجمع "أمزاغدية" أو "لَمْزاغدية" أو "لَمْزاغيد"، و يقال في أوساط الطلبه المسافرين مثلا " ثلاثة تفسد المساجد: البق والبرغوث و المزاغيد "

بعدما حفظ القرآن الكريم ستون حزبا مرة أو مرتين على الأقل، أو لم يحفظه مع مراعاة سن الرشد، يستطيع المسافر أن يفارق أهله و أن يتحمل عبء السفر من مشقة وجوع. لا تشترط سن محددة و عليه فحتى إن بلغ الشخص الثلاثين من عمره أو زاد عنها و أراد السفر لحفظ القرآن الكريم فهذا مقبول. يكون للمسافر في الغالب مبادئ الحفظ أي سبق له أن حفظ بعض السور أو بعض الأحزاب من القرآن و لا يمكن لشخص لم يقرأ بالزوايا أو الكتاتيب القرآنية أن يطمح لأن يكون مسافرا، و يكون هذا الأخير مبتدئا أي قادما من بيت أهله أو قادما من مسجد آخر قد أقام به من قبل أي أنه قطع شوطا في عملية الحفظ.

يحتاج المسافر إلى زاد يتمثل في بعض الملابس و الفراش و بعض النقود، و البحث عن كل هذا يسمى"طلب السكنى". و عند وصوله إلى المسجد يتصل أولا بالطلبه فيسألهم السكنى معهم قائلا "جئت أطلب السكنى"، و تكون الإجابة بالقبول أو الرفض و ذلك مرتبط بعددهم، فلا يتجاوز العدد طاقة استيعاب المسجد أي حسب مساحة السكن و كذلك وفرة الطعام، فإن كان العدد كاف رفضوه بحجة ضيق المسكن و قلة الأكل، و إن قليلا قبلوا به. بعدها يتصل بالشيخ فيطلب موافقته، فالشيخ يوافق بموافقة الطلبه و موافقتهم مرهونة أيضا بموافقة الشيخ، و عندما يتم قبول المسافر معناه أنه قبل في الإقامة التامة أي النوم و الأكل والحفظ بشروط يمليها "المقدم" و تكون هذه الشروط مرتبطة ببعض خصوصيات المسجد، و تشكل مجموعة من التقاليد و الترتيبات تتماشى و خصوصيات هذا النمط التعليمي و التي ستكون موضوع الجزء الثاني

و يسمى التلاميذ الذين يأتون من بعيد لمزاولة هذا التعليم "المخنشين" (من الخنشة أي الكيس)، لأنهم، لأجل السفر، يضعون أمتعتهم القليلة في كيس يحمل على الظهر؛ و يقال أيضا الطلبه المسافرين (كما سيوضح لاحقا)، يسكنون في حضن المدرسة نفسها و يطعمون من الصدقات التي يقدمها الناس لهم. و يعتبر تقديم صدقة و تسمى المعروف لطالب أو للطلبه، عملا مأجورا و من جهة أخرى فإن طعامهم لا يكلف الكثير و هو بالتأكيد غير كافي، لا من ناحية النوعية و لا من ناحية الكمية، لأكثرهم تواضعا والأقل مطلبا من "الطلبه" الفقراء.

1.2. "السكنى" أو التنظيم المادي لعملية تحفيظ القرآن

يمكننا تحليل هذا المفهوم إلى شقينين: الجانب التنظيمي أو الإجرائي و الجانب المالي. يدخل تحت الجانب التنظيمي لمصطلح السكنى الإيواء و التغذية و أما الجانب المالي فيؤدي بنا إلى التحدث عن التكفل بالتكاليف المالية.

1.1.2.تنظيم السكنى:

و نتعرض لهذا من جانبين الجانب الأول و هو الإيواء والجانب الثاني و هو الإطعام.

1.1.1.2. الإيواء

نشير به إلى مكان النوم الذي يكون في غرفة أو بيت داخل المسجد أو بالجامع نفسه. و في حالة تعذر وجود بيت داخل الجامع يتكفل أحد أفراد القرية بإيواء المسافرين لكن يشترط أن يكون البيت قريبا من الجامع. و على الطالب المسافر إحضار فراشه إذا لم يجد ذلك بالجامع.
و يشترط أن يكون المسافر معروفا لدى الطلبه المسافرين الذين ينوي العيش معهم، وهذه المعرفة تتلخص في كونه ليس لديه سوابق أي أنه لم يسبق له أن سكن بالمسجد و طرد منه أو قد طرد من جامع آخر.

2.1.1.2. الإطعام

يتناول المسافرون طعامهم بالجامع. و يكون إما محضرا من طرف أحد المسافرين و ذلك حسب نظام "الرتبة" أو الدور – كما تسمى كذلك "الدالة" – أو يجلب من عند أحد سكان القرية حسب نظام الرتبة كذلك.

3.1.1.2. الرتبة

– بفتح الراء– أو "الدور" – الدور و يقال "التور" من الفرنسية tour ، يلتزم الطالب المسافر باحترام الدور أو "التور" ومعنى ذلك أنه يقوم بجميع الأعمال الضرورية المرتبطة بالحياة اليومية طيلة أحد أيام الأسبوع، فيحظّر الوجبات الغذائية في حالة اعتماد الطلبه المسافرين على طبخ طعامهم بأنفسهم وكدا غسل الأواني و تنظيف الغرفة و تخزين الماء، الخ، و هذا بالتناوب.
و اللفظ نفسه مستعمل بين أهل القرية أو الحي و في هذه الحال يتكفل أحدهم بإطعام كلّ المسافرين طيلة اليوم، صباحا مساء (و منهم من يقوم بغسل ثيابهم)، حيث تعلق قائمة داخل قاعة الصلاة حتى يعلم كل واحد دوره أو يكلف أحد المسافرين بإبلاغ صاحب الرتبة أو الدور. فإما أن يذهب المسافر لصاحب الرتبة لجلب الطعام أو يجلبه القروي نفسه و في حالات أخرى تقدم دعوة للمسافرين إلى الفطور والعشاء عند صاحب الرتبة، و هي وجبة يقدمها المحسنون يوميا و هي راتبه عليهم بالتناوب بالكيفية التي ذكرناها، و إن أراد أحد المحسنين أن يتوقف عن إحسانه لسبب ما أو بدونه فله ذلك.
و من المهام التي عليه أن يؤديها أسبوعيا أن ينظف الجامع مرّة كل أسبوع.

4.1.1.2. التصراف و خليطة الطلبه

لم تعد النزهة التي تحدثنا عنها سالفا تتكرر إلا قليلا و لقد حضرنا واحدة منها في بلدة زناتة بضاحية تلمسان.
و في ما يشبه النزهة، نذكر ظاهرة فريدة من نوعها و هي ما تسمى "بالصريفة" أو "خليطة الطلبه" و يقال كذلك "المخلوط"، حيث يقوم المسافرون بالمرور في شوارع القرية فيجمعون ما يهْدىَ لهم من طعام في إناء كبير يسمى "قزار". و يضع المسافرون كل ما يحصلون عليه من

طعام في هذا الإناء الوحيد، كما يذهبون إلى السوق ليجمعوا ما يهدى لهم من خضر و يتعدى الأمر إلى جمع الدواجن و المواشي. و يقال في العامية عن شخص يذهب لسوق الخضر و الفواكه أنه "مشا يصرف" أو أنه جاء "بمصروف"، و تعني هذه الكلمة كذلك مبلغا من المال.
تحضيرا لهذا الاحتفال ببضعة أشهر، يقوم "الطلبه" بجمع التبرعات في المدينة أو القرية ويشكل هذا الجمع نوعا من الضريبة المتناسبة مع الوضعية الاجتماعية لكل واحد من الأهالي، فإما مبلغ من المال أو رأس من الغنم أو كمية من ألزبده، الخ. و لا يجرأ أحد على الرفض "للطلبه" مخافة استدعائهم للعنة السماوية، و هي بصفة طبيعية في مقدرة الذين يحفظون القرآن عن ظهر قلب؛ فهؤلاء عندما يحصلون على ما يطلبون و لإظهار رضاهم عن الشخص، يقرئون في حقه الفاتحة (يرفدو له ألفاتحه) التي تتبع ببعض الأدعية. و عند الحصول على ما هو ضروري لهم، يستلف الطلبه خيما و مواقد للنار و أواني منزلية و لوازم النوم لافتتاح النزاهة التي تدوم حتى تنضب المئونة.

وبالإضافة إلى كل هذا هناك كلمات تستعمل في أوساط "الطلبه المسافرون" تتعلق بالسير المادي للحياة اليومية.

5.1.1.2 الزرده

عندما يستدعي أحد الناس الطلبه إلى وليمة فيسمون ذلك الزرده، و يقال "عندنا زرده عند فلان أو رانا معروضين" على أن هذه الكلمة ليست خاصة بالطلبه و تشير في المنطوق الشعبي إلى كل مأدبة أو وليمة.

6.1.1.2 الملاقه و الحريف

و هي الكلمة التي تدل على وليمة ما، تنظم بمناسبة أفراح أو أقراح تكون إما فاتحة لزواج أو قدوم شخص من الحج أو دخول بيت جديد أو جنازة أو غير ذلك، و بالمناسبة ترتل آيات قرآنية بطريقة جماعية، و يحصل فيها "الطلبه" على مبلغ من المال يتقاسمونه فيما بعد. و يكون عدد الآيات التي تتلى متناسبا مع المكانة الاجتماعية لصاحب الوليمة و هذا يظهر جليا خاصة في الجنائز و يمكن أن تتبع التلاوة في هذه الحال بمدائح دينية. و أما لفظة **الحريف** بضم الحاء فتشير إلى القسمة من المبلغ المالي الذي يجمعه الطلبة من الملاقه، و تستعمل الكلمة في العامية للدلالة على قطع بعض الأجزاء من شيء ما.

7.1.1.2. **التشميخة**

و هي كلمة شائعة الاستعمال و ليست خاصة "بالطلبه " تقال عندما يشتري أحدهم ثوبا جديدا مثلا جلابة جديدة أو حداء جديد يقولون له "شمخها لنا"

8.1.1.2. التقصيرة

كلمة تقال في ليلة الخميس حيث يجتمع "الطلبه"عشية يوم الأربعاء للترف فيأكلون ما طاب و لذ و يشربون و يلعبون عدة لعب. و لعل المراد من الكلمة هو جعل الليل قصيرا.

9.1.1.2. السفيرة

تقال عن الشيء الذي يضعون عليه الطعام فيتجمعون حوله للأكل أو شرب الشاي و تشير الكلمة إلى مائدة مستديرة الشكل كما هو الحال في جميع جهات الوطن، قطرها غالب ما يكون قريبا من المتر الواحد و لها ثلاث أرجل. وهناك مائدة صغيرة لا يتعدى قطرها ستون سنتيمتر، لها ثلاثة أرجل و يدور بمحيطها لوح مسطح لا يتعدى عرضه خمسة سنتمترات يعطي للمائدة شكل إناء، بها ثقب يسمح للسوائل بالجريان و يطلق على هذه المائدة اسم "الطيفور" ويستعمل كذلك في البيوت عند تناول القهوة أو الشاي.

تتعلق هذه الترتيبات بتنظيم الحياة اليومية و تهدف إلى تفادي كل ما يمكن أن يعكر الجو داخل السكنى.

2.2. الترتيبات المتعلقة بالدراسة

تشكل هذه الترتيبات مجموعة من المبادئ يجب على الطالب المسافر الالتزام بها و كذلك مجموعة من الأنشطة التربوية التي عليه القيام بها و منها:

– أن يلتزم بأخلاقيات الجماعة،
– أن يرتدي هندام لائق و المتمثل في العباءة و قبعة لتغطية الرأس "شاشية" أو "الشد" (يقال له كذلك رزة) و ذلك داخل المسجد و يمكنه ارتداء ثياب أخرى خارجه.
أن يلتزم طرق التدريس و الحفظ،
– أن لا ينقطع عن الحفظ أو المبيت في الجامع فإن حدث ذلك بدون تبرير يتم طرده من السكنى و بالتالي ينتقل إلى مسجد آخر حتى يواصل حفظ القرآن.
– "قراءة الحزب" و المتمثلة في قراءة حزبين متتاليين من القرآن الكريم يوميا بمسجد القرية ويكون التوقيت حسب ما هو متعارف عليه بالجامع و غالبا ما تكون هذه القراءة عقب إحدى الصلوات باستثناء صلاة الصبح و إذا امتنع عن تأديتها يطرد من السكنى.
– و على الطالب المسافر التزام أخلاقيات القرية أي أنه لا يدخن و لا يأكل التبغ (و تسمى "الشَّمَه ") جهرا، غير أنه من يريد ذلك فبإمكانه القيام به في سرية كما يجب أن لا تظهر فيه شبهات.
– كما يجب عليه أن لا يلازم أهل القرية بكثرة كأن يلجأ إلى بيت أحد سكانها و يعتبر ذلك انقطاعا عن زملائه و هذا أمر غير مسموح به. و تفسير ذلك هو اتهام من يقوم بهذا الفعل بالبوح بأسرار الطلبه المسافرين كأن يكشف عن أحدهم أنه من المدخنين، بيد أنّه يمكن للطالب المسافر أن يستقبل ضيوفا من أصدقائه و حتى إيوائهم لمدة معينة.
– و يعاقب الطالب المسافر عند ارتكابه لبعض المخالفات الخفيفة بدفع غرامة مالية لصالح زملائه تتمثل في ثمن مقدار من الشاي و السكر.
– و لا يقبل من الطالب المسافر أن يكون له نشاط مهنيّ دائم و موازيّ لأن ذلك يعيق عملية الحفظ غير أنه يسمح له بالمشاركة في بعض المواسم الفلاحية الخاصة بالجنيّ مثل الزيتون أو الكروم و هي حملات موسميّة لا تستغرق وقتا طويلا، هذا حتى يتمكن الطالب المسافر من الحصول على بعض ما يحتاجه من النقود.
و عند الإخلال بإحدى هذه الشروط يشكو المقدم أمر زميله إلى الشيخ المكلف بالتحفيظ ليطرد من السكنى.

1.2.2. "**التخميسة**" **أو** "**التخوميسة**"
أصل الكلمة من "الخميس" و تتمثل في احترام موعد العطلة الأسبوعية المبرمجة عشية يوم الأربعاء و الخميس، و عندها يعود الطالب المسافر إلى أهله على أن يرجع يوم الجمعة و يقال " الطالب الفلاني خومس عند والديه" و ما عدا ذلك و كدا العطل المذكورة آنفا لا يمكن للطالب المسافر أن يعود إلى بيت أهله إلاّ لضرورة ملحة. ويتداول الطلبه المسافرون مقولة مشهورة تعرف كذلك عند عامة و هي " تشميسه و لا تخميسه"، فأما "التشميسه" فيقصد بها الجلوس و التعرض لأشعة الشمس و أما التخميسة معناه الذهاب للبيت يوم الخميس، و يقولها المسافر عندما لا يرغب في ذلك، معنى هذه المقولة أنه يستحسن البقاء بالمسجد . كما تدل العبارة ذاتها على معنا مغاير و مفاده ان العمل و لو لم يدر ارباحا كبيرة يبقى مفضل على الجلوس، و تشير هنا كلمة "التخميسة" إلى العمل مقابل خمس الغلة و التي أعطتنا كلمة "الخمّاس"

2.2.2. **العواشير:**
و تقال عن العطلة السنوية و مدتها متقطعة تتبع الأعياد الدينية: العيدين، عاشوراء و المولد النبوي، مدتها تتراوح بين خمسة عشرة و عشرين يوما.

3.2.2. **التخناش:**
تقال هذه الكلمة في حق من ينتقل الطالب المسافر من مسجد إلى آخر لمتابعة الحفظ وانتقاله يكون بسبب خلاف مع الطلبة الآخرين. و قد يكون بدون سبب ويشعر بذلك الشيخ إن شاء و هذا من أجل اكتساب رضاه

إن القول بقبول كل الالتزامات المذكورة لا يكفي فالطالب المسافر حين يقبل في السكنى يمر على امتحان أولي يسمى التجربة أو الاختبار.

4.2.2. **التجربة أو الاختبار**
و يراد من هذا الامتحان معرفة ما إذا كان قد سافر من قبل أم أن هذا هو سفره الأول و هل هو طالب شجاع أم لا. يتمثل هذا الامتحان عند الطلبة المسافرين في مجموعة لعب و منها: يتموه أحد الطلبه بصباغة وجهه و يديه بالدواية (الحبر) و يلبسونه جلابيب ممزقة حتى يبدو كالشبح و" يتفقون عليه كما يقولون " فإن كان قد سبق له أن سافر فلا يخاف بل يتعرف عليه لأول وهلة فإن لم يسبق له السفر أو كان طالبا "جبان" فيستنجد بهم أو يلجأ إلى عصا أو البكاء كأقصى حالة.
و هناك لعبة أخرى تسمى "المخدة" أي الوسادة و تسمى كذلك لعبة "واسْطى" تتمثل فيما يلي: يطفئون الضوء و يتفقون على ضربه فإن كان قد سبق له السفر فيصبر و يصمت و لا يتكلم حتى يظنون أنه انتقل إلى زاوية أخرى من زوايا البيت أما إن لم يسبق له أن سافر فيستنجد بالعويل و كأنه يقول لهم ها أنا اضربوني.

5.2.2. كفروا

و هي وسيلة تأديبية، فهذا المصطلح يطلق على الطالب المسافر المراد تأديبه فيتفقون جميعا على أن يهجروه و لا يتكلموا معه حتى يتوب فيقال "داروا عليه كفروا "

3.2. *المراتب عند "الطلبه" المسافرين*

1.3.2 **المقدم:**

و هو أحد الطلبه يقدمونه في شؤونهم الداخلية و الخارجية أي همزة وصل بين الفرد و الجماعة، يأتمرون بأمره و ينتهون بنهيه. و عندما يحتاج أحد سكان القرية أو البلدة إلى "الطلبه" لوليمة أو جنازة يتصل بالمقدم و هو الذي يقودهم. و المقدم منسق بينهم و بين الشيخ و من شروطه أن يكون طالبا متواضعا، صبّارا، بشوشا، زاهدا يشبه الدرويش، صاحب نية يتحمل أعباء الطلبه. فإذا جاءوا مثلا يبحث لهم عن الأكل ...

و يشكل "الطلبه" و هم أولائك الذين يحفظون القرآن عن ظهر قلب و لهم في الوقت ذاته بعض المفاهيم في الكتابة (و تسمى الرسم) و القراءة، في القرية أو في القبيلة و حتى في المدينة مجتمعا صغيرا ولهم بوادر تنظيم إداري بسيط، في المدينة (مثل تلمسان) يترأسهم "المقدم" و هو الذي يمشي في الأول كما يبادر بالاجتماعا ت و تمثيل زملائه. إن سلطة المقدم على "الطلبه" لا يسري مفعولها إلا في إطار تنظيمهم الداخلي مثل وجوب دفع غرامة عند عدم احترام بعض العرف في اجتماع أو التغيب عنه، الخ.

يولي الطلبه احترام و اعتبار كبيرين "للمقدم" الذي يكون رجلا من سن معين و ظرف معين، غير أن أهمية الطلبه و مقدمهم تتلاشى مثل جميع المؤسسات القديمة. و وصلنا شفويا انه قديما (لم يحدد لنا التاريخ)، لما يتم توقيف طالب لسبب ما، كانت جماعة كبيرة من الطلبه ومقدمهم يطلبون إطلاق سراحه من "القايد" (أي القائد)الذي قليلا ما يرفض ذلك .

و لعل هذا التنظيم بقي في الوسط الريفي على صورة اقرب للصورة الأصلية. و في المدارس التي يوجد بها عدد كبير من الطلبه الأجانب أو البرانيين كما يقال، يعين هؤلاء مقدم خاص للفصل في خلافاتهم و المحافظة على النظام في المدرسة.

و كما ذكرنا، يشكل "الطلبه" نوع من الطائفة ينتمي إليها كل من توصل إلى حفظ القرآن. حسب مخبرنا الرئيسي السي احمد، كانت تجتمع هذه الأفواج في احتفال يسمى النزاهة (أي النزهة)، و هي صنفين الصغيرة و الكبيرة، فالصغيرة هي عبارة عن اجتماع طلبه مدينة أو اثنتين أو ثلاثة قرى و خلالها يستهلك ما تم جمعه من النقود، و أما النزاهة الكبيرة فلم تعد سوى ذكرى في الحديث و كانت تحدث في فصل الربيع.

2.3.2. التنوار

و التنوار من النور و هو مصطلح يطلق على الطالب صاحب الأخلاق الطيبة، الذي يكون متواضعا، صبورا، غير مشوش، يخدم الطلبة و يخدم الشيخ، مسالما لكلّ الناس و بالخصوص كل "الطلبه"، حتى الذين لا يدرسون معه بما في ذلك "الطلبه" الكبار. فهذا الطالب يسمى "طالب

منور" أي حاصل على رضا الطلبه و الشيخ. هذا كما يقال يسهل عليه حفظ القرآن الكريم و ربما يكرم بالعلم و ربما بالرزق. ويكون مستقبله آمنا زاهرا

3.3.2. التخـــوار

و معنى هذا اللفظ نقيض التنوار، و يطلق على الطالب المتكبر و المشوش، الذي لا يلتزم بالنظام العام و لا يقوم بشؤون الطلبه عندما يأتي دوره فيقال فيه "طالب مخور". و في رأي مخبرنا يصعب على هذا النوع حفظ القرآن، و حتى لو كان له ذلك فيحفظه بمشقة. إن التخوار مرتبط في العامية بتعاكس اتجاه الرأس و العينين أي أنه نوع من النظر و تدل على التكبر أو عدم الرضا.

4.3.2. **التسليــم**

يقال للطالب المتواضع كما رأينا في "الطالب المنور". لا يعوض الإمام أمام الطلبة إلا بإذنهم و لا يلقي موعظة و لا الفاتحة إلا بإذنهم و هكذا. يقبل يد شيخه و يد أو كتف كل "الطلبه" الأكبر سنّا منه

5.3.2. المعافــر

و يشار بهذا الاسم إلى الطالب الذي لم يحفظ القرآن. و تستعمل الكلمة للدلالة على المصارعة بين الأطفال و يقال في هذه الحالة "المتعافرة" أو "المعافرة ".

6.3.2. **المهاجــرة**

تشير هذه الكلمة إلى الطلبة المجتهدين الذين يحفظون القرآن في ساعات متأخرة من الليل أي الذين يهجرون فراشهم من الحفظ.

7.3.2. **القَاعْــدة**

هذه الكلمة تجمع كل الخصال الحسنة التي ذكرناها حين يلتزم الطالب بها والمتمثلة في حسن الأدب و التواضع و التسليم و البشاشة. تقال في هذا الطالب المتواضع "طالب يعرف القعدة" و عكس ذلك يقال في طالب "ما يعرفش القعدة " ومعناه أنه شخص صعب الطباع. و تستعمل عبارة "إنسان مقعد" للدلالة على شخص رزين و يقال كذلك "إنسان راتب"

8.3.2. **المراجعــي**

هذه الكلمة مشتقة من المراجعة، و يشار بها لأحد الطلبه توكل له مهمة المراجعة مع زملائه يوميا بعد الغروب أو بعض العشاء خمسة أو عشرة أحزاب.

9.3.2. اليقـــاش

يقال "الطالب الفلاني يقاش" معناه أنه يكتب للناس الحرز بغاية الخير أو العكس، و هي عبارة عن حسابات في الحروف تستخرج منها كلمة متكونة من حروف أي قش. لكن هذه الطريقة مجهولة عند "الطلبه " اليوم و لم تبق سوى الكلمة التي تدل على حرفة "الطالب".

و من الحفظة من سينقطع عن الدراسة، إما لمواصلة ممارسة مهنة الأب، كفلاحين أو تجار و إما عجزا عن مواصلة المجهود المضني و هذا هو الشائع بينما تواصل اقليه في تعميق الدراسة.

و ينتقل عدد من الحفظة إلى دراسة النحو فيحفظون ما ورد في كتاب الاجرومية لأبي عبد الله سيدي محمد بن داود الصنهاجي المعروف باسم ابن اجروم و المتوفى سنة 1324، و كذلك ألفية ابن مالك لجمال الدين سيدي محمد ابن مالك .

4.2. *كتابة و حفظ القرآن:*

تعرف هذه العملية بالحفظ على اللوحة و قد شاع استعمالها في بلاد المغرب العربي، وهي طريقة قديمة تختص بها الكتاتيب القرآنية غير أننا لا نستطيع تحديد ظرو ف ظهورها لكن من المؤكد أنها لم تتغير.

و تتضمّن عملية الحفظ شقين: يختص الأول بحفظ النص القرآني مع كل ما يتعلق به من النطق و طريقة القراءة و الوقف و الحزب و التقسيمات الأخرى مثل الثمن و الربع و مواقع السجدة، أما الثاني فيتمثل في حفظ الرسم أي الطريقة التي يكتب بها النص القرآني، وهي عملية تعتمد أولا و قبل كل شيء على الذاكرة.

و نميز في عملية الحفظ جانبين: جانب الوسائل و كيفية استعمالها و جانب سير عملية الحفظ

1.4.2. الكتابة

1.1.4.2. الوسائل المستعملة.

1.1.1.4.2. اللوحة و القلم

و تشكل اللوحة أداة أساسية تلازم الطالب طيلة المدة التي تستغرقها عملية الحفظ، و هي مدة غير محددة و مرتبطة بسن الطالب و اهتمامه و أخلاقياته.

اللوحة كما يدل الاسم من خشب، شكلها مستطيل، و غالبا ما يكون بها ثقب يوضع فيه خيط لتعليقها وقد توضع الألواح على الأرض واقفة الواحدة تلوى الأخرى أو يضع كل طالب لوحته في مكان معين من قاعة المسجد الذي يحفظ فيها، و لا يستعملها اثنان.

يكتب في اللوحة على الوجهين و تسمى الجهتين، الجهة البالية للوحة و الجهة الجديدة. فالجهة البالية للوحة هي الوجه الذي يكون قد كتب عليه قبل الوجه الثاني أو الأخير و يهتم الطالب بحفظ هذا الوجه البالي و بعد ذلك يمحى ثم يكتب ليهتم بعدها بالوجه الآخر.

أما الجهة الجديدة فهي وجه اللوحة الذي قد كتبه بعد الوجه الأوّل و هكذا حتى يختم حفظ القرآن ثم يعيد العملية مرة ثانية و يكتب معتمدا على ذاكرته و مستعينا أحيانا بالمصحف و أحيانا بالطلبة الآخرين و يفعل كما فعل في الختم الأول ثم يعيد العملية مرة ثالثة و يكتبها معتمدا على ذاكرته فقط حتى يحفظ القرآن كله حفظا جيدا، و في مراحل معينة يستعمل ما يسميه الحفظة بختم اللوحة.

و ختم اللوحة عبارة عن "تزويق" اللوحة و هذه العملية تتم بعد ختم عشرة أحزاب. و تعاد العملية عند ختم خمسة عشر حزبا، ثلاثون حزبا و ستون حزبا أي القرآن كله.

و أما القلم فيستعمل للكتابة، يصنع من شق قطعة من القصب و يشبه رأسه رأس الريشة

2.1.1.4.2. الصلصال و الصقل

و الصلصال نوع من الطين، رمادي اللون يغمس في الماء فيصبح لزجا فتحك القطعة على اللوحة مشكلة غشاء رقيقا جدا يغطي مساحة اللوحة و يمكن الكتابة عليه. تسمى كل هذه العملية"بصقل اللوحة". و بعد الانتهاء منها، توضع اللوحة في مكان مشمس حتى تجف و بالتالي يمكن الكتابة عليها.

3.1.1.4.2. "الدواية" و "الودح"

الدواية و أصل الكلمة الدّواة و هي الأداة التي يوضع فيها الحبر و لكن عند الطلبه هي الحبر الذي يصنع من الودح لكتابة اللوحة. و الودح هو صوف بطن الشاة تحرق ثم يتم خلطها بشيء من الماء فتصبح "سماق".

و الودح كلمة مستعملة في تجارة الصوف و تدل على الصوف التي تباع كما هي بمعنى أنها لم تغسل، تسمى كذلك بالصوف "الودحية" و هي أقل سعرا من الصوف المغسولة ذلك أنه لا يمكن استعمالها إلا بعد غسلها فتفقد بعد ذلك ما بين خمسين و ستين بالمائة من وزنها الأولي، و ترتبط هذه النسبة بموطن الصوف أي الناحية التي استقدمت منها و كذلك صدق التاجر أو التجار الذين تداولوا هذه الصوف. فكل الأوساخ و التراب الذي يقع منها حين تغسل تسميه النساء "ودحا".

4.1.1.4.2. التباع

و هو عود، مقداره شبر، مصفح في الرأس على شكل ممحاة يستعمل لتتبع القراءة. و أثناء القراءة المتكررة يركز به الطالب على الكلمة الصعبة مستعملا الحك أحيانا حتى تمحى تلك الكلمة.

5.1.1.4.2. "الخنشة"

و يدل هذا اللفظ على الكيس الذي يجمع فيه الطالب "الدواية" و الكتب التي يعتمد عليها عندما يستدعى لمعالجة مريض أو أمر آخر يطلب فيه تدخله، فهذا الكيس علامة ميزت "الطلبه المخنشين"

2.4.2. كيفية الكتابة

1.2.4.2. التسطار

و هي عملية تتم قبل البدء في الكتابة، فبعد غسل اللوحة و طلائها بالصلصال و تجفيفها، يجعل الطالب خطوطا أو كما يقال "يسطرها" لكتابتها و بالتالي ليكون الخط مستقيما. هناك مثل متداول في الأوساط الشعبية خاصة الريفية يظهر المهارات لفئات يتعلق وجودها بالنشاط الاقتصادي الريفي أو البدوي، هذا المثل يعرفه "الطلبه" ذلك لأنهم مذكورون فيه و يقول "الراعي خفيف في التسفار والفلاح حفيف في التمطار و الطالب خفيف في التسطار" و الخفة تدل في هذا المثل على المهارة.

2.2.4.2. الكتابة و السلاكة

يكتب الطالب على اللوحة ثمن الحزب أو ربعه أو نصفه على حسب ما تستوعب ذاكرته. و تكون الكتابة من المصحف ثم يصححها أيضا من المصحف، ثم تصحيح ثاني من طرف "الطلبه"

الآخرين من الذين يحفظون ما كتبه على لوحته ثم تصحيح أخير يقوم به الشيخ الذي يلتمس منه بعض النصائح مع رضاه.

السلاكة كلمة تقال في عملية تصحيح اللوحة من طرف الشيخ بعد كتابتها كما أسلفنا. فقول "يسلك اللوحة" أي يصححها من أخطاء محتملة و يقبل الطالب يد الشيخ عند تسليمه إياها قبل السلاكة وكذلك بعدها. و عند الانتهاء من التصحيح الطالب يقرأ اللوحة بمعية الآخرين قصد حفظها وتصحيحها مرة أخرى من الخطأ في النطق.
بعد يوما أو يومين أو ثلاث و هي المدة التي يستغرقها حفظ ما كتب في اللوحة يستظهر ما حفظه الطالب أمام الشيخ حتى يتأكد من أنه حفظها.

3.2.4.2. المحي و المحوى

المحي يكون بعد حفظ ما كتب على اللوحة و معناه أنه تغسل بالماء ثم تطلى بالصلصال ثم تعرّض هذه اللوحة على الشمس لتجفيفها و بعدها تسطر كما ذكرنا من قبل. أما المحوى فهو المكان الذي تمحى فيه الألواح و يكون فيه ماء.

3.4.2. الحفظ

تكون عملية الحفظ على مراحل و يراعى فيها ترتيب الآيات و الأحزاب و قد تنطلق من سورة البقرة إلى آخر سورة و هي الإخلاص و قد تكون في الاتجاه المعاكس. ونجد في هذه العملية استعمال كلمات خاصة:

1.3.4.2. الختم

تقال لمن يكمل حزبا واحدا سواء كان الأول أو الذي يليه حتى آخر حزب أي كلما انتهى من حفظ حزب يقال "ختم".

2.3.4.2. ختم السلكة

تقال لمن أكمل أو ختم ستين حزبا سواء حفظها أم لم يحفظها والسلكة تدل على ستين حزبا حفظا أو قراءة.

3.3.4.2.التسريح

هو ختم القرآن الكريم كله و حفظه حفظا جيدا. نقول فلان "أتسرح" أو "سرحه الشيخ" أي أعطاه الشيخ رخصة الذهاب و رضي عليه لكن بدون أن تجرى له اختبارات و إنما يكون معروفا لدى الشيخ و "الطلبه"، أما إذا لم يحفظ القرآن جيدا فلا يسمح له ضميره بذلك لأنه هو المعني الأول و هو الضحية.

4.3.4.2. حط اللوحة

تقال لمن "سرح" فنقول فلان حط اللوحة أي وضع اللوحة أو أنهى الحفظ، و تستعمل العبارة ندما يرى الزائر الولي الصالح في منامه فيعتبر هذه الرؤية كإذن لمغادرة ضريح الولي و تبقى المسألة مقتصرة على الزيارة التي تستوجب الإقامة لمدة معينة في ضريح الولي و لا تتعدى في الغالب هذه المدة في ضريح سيدي يوسف المتواجد غير بعيد عن بلدة ابن باديس بولاية سيدي بلعباس ثلاثة أيام.

4.4.2. ألفاظ مستعملة بين "الطلبه"

يستعمل الطلبه بصفة عامة إشارات سرية سواء بالنطق أو الوقف عند بعض الكلمات للكناية على معاني أخرى، و تستعمل هذه الطريقة كلغة خاصة بهم يتعذر فهمها على من لم يحفظ القرآن على

الطريقة التي وصفناها و نورد في هذا الصدد بعض الأمثلة على ذلك و التي أفادنا بها مخبرنا، و ما يلاحظ عن الكلمات و العبارات أنها توجد كلها في القرآن الكريم و سنوردها و هي كالتالي:
من أنت : عبارة تقال للطالب الضيف لمعرفة إن كان من "الطلبه" أو لا، فإن كان منهم يجيبهم بقوله: "عرق نونتين و أثبت التاء" و هي بداية آية قرآنية " و من إن تأتمنه..." إن لم يكن طالبا ماهرا فسيقول أنا فلان أو من بلد كذا و كذا، و معنى ذلك انه يتوهم أنه سألوه عن نفسه و بلده لكن هم سألوه عن كيفية كتابة هذه الآية.
لباس: كناية عن الجوع حين تقف على لباس أي "راني جائع".
بخس: كناية عن الدراهم.
ضعف: كناية عن الطالب، تقول هذا ضعف معناه "طالبا".
قواعد: كناية عن النساء
فاقع: لونها كناية عن المرأة الجميلة.
يسألونك: كناية عن الخمر.
وهي: كناية عن التدخين.
أتأتون: كناية عن الرجال.
قبان: كناية عن الشخص الذي ليس "طالبا" بل شخصا عاديا.
تتجاف: كناية عن الموت أو الجنازة.
ربع مولاي عبد القادر" و عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو...": عندما يقل الأكل فيجوع الطلبه في هذه الحال يلتجئون إلى قراءة هذا الربع ثم يدعون الله تعالى فيستجيب لهم ويسخّر لهم من يأتيهم بالطعام.
فج الكتاب

يعبر عنه في الأوساط الشعبية بعبارة "يحل الكتاب" و هو لجوء الطالب لأدبيات أو كتب خاصة بعملية الكهنة أو تحضير بعض المستخلصات. و قد ذكرنا في هذا الصدد "الهارونية في تركيب الأدوية" و كتاب "الرحمة " للشيخ السيوطي وكتاب "الزناتي في الرمل" و "مجربات الدباري" كما يتداول بينهم بعض العناوين، و أسماء المؤلفين تدل على اطلاع المتكلم عليها في ما يسمونه "علم السحر" نذكر منها "الهياكل السبعة" و "حصن الحصين" و "المواق الشهير" و "حجاب الإمام" و "الرموز" و "مجموعة الحساب" و من الكتاب: ابن الحاج الكبير و ابن عطاء الله و القلاعي و الخزرجي.

إن النصوص المتداولة غالبا ما تكون مستنسخة يدويا أو على شكل أجزاء في أوراق صفراء متفرقة. قد أفادنا مخبرنا الرئيسي بأن هذه العناوين تنشر خاصة في تونس.

3. النسق العلاجي في المداواة عند "الطالب"

1.3. الطالب أو سحر النخبة

ولأن السحر الشعبي سمته البساطة الشديدة في الوصفات، فإن الذي يهم هنا، هو أن ندقق النظر في أنواع السحرة أو الطلبه المحترفين، في هويتهم الاجتماعية والمسارات التكوينية التي يتدرجون عبرها، قبل أن يتوجوا كمعالجين.

1.1.3. أصل شهرة المغاربة

و من الأفكار السائدة عن الطلبة أنهم أناس يحبون الأكل الكثير و لذا لا يتأخرون عن دعوة لوليمة ما خاصة إن كان صاحبها ميسور الحال.

يتمتع "الطلبة " المغاربة – أي من المغرب الأقصى – في تلمسان وضواحيها بشهرة مؤكدة، ذلك أن العديد من الحكايات تمنح لهم فيها بخوارق و قدرات عجيبة مثل القدرة على تجميد الماء، تحريك الأشياء، تخديم الجن أو كما يقال "يخدم سبعة أرياح كل ريح على إتقان الحروف". في حديث عن طالب (يقطن بحي شتوان في الضاحية الشرقية لمدينة تلمسان) مع أحد الأشخاص ممن يعرفونه أكد لي أن هذا الطالب يقوم بزيارة سنوية للمغرب حتى يحتك و ينهل من علم غزير و فعال في هذا البلد. و الفكرة ليست جديدة، فالمغرب و خاصة مدينة فاس كانت لها دائما سمعة خاصة فيما يتعلق بعدد ونوعية "الطلبه" السحرة و المداوين بها، وهذا ما يذهب إليه أ.حميدو:" الطلبة المغاربة كلهم من السوسيين، يعتبرهم مسلمو تلمسان أطباء مهرة و لذا فالطلب عليهم قوي و ذلك بهدف الاعتناء بالمرضى خاصة المصابين بأمراض عصبية والذين يسمونهم المملوكين– جمع مملوك – و يعتبر "الفقيه" المغربي من جهة أخرى كاشفا للكنوز وصانع طلاسم و "حروز" بمقدرتها التغلب على لا مبالاة الحبيبة "[1]

وفي تعريف الساحر، يقدم احدهم وهو متخصص في معالجة السحر بالقرآن «العلامات التي يعرف بها الساحر» كما يلي: الساحر يسأل المريض عن اسمه واسم أمه، ويأخذ أثرا من أثار المريض (ثوب، منديل ،) وأحيانا يطلب حيوانا بصفات معينة ليذبحه ولا يذكر اسم الله عليه، وربما لطخ بدمه أماكن الألم من المريض أو يرمي به في مكان خرب ، يكتب الطلاسم، يتلو العزائم والطلاسم غير المفهومة، يعطي المريض حجابا يحتوي على مربعات بداخلها حروف وأرقام، يأمر المريض بأن يعتزل الناس فترة معينة في غرفة لا تدخلها الشمس أو يعطيه أشياء يدفنها في الأرض أو أوراقا يحرقها ويتبخر بها.

ويتمتم بكلام غير مفهوم، وأحيانا يخبر الساحر المريض باسمه واسم بلده ومشكلته التي جاء من اجلها، أو يكتب له حروفا متقطعة في ورقة (حجاب) أو في طبق من الخزف الأبيض ويأمر المريض بإذابته وشربه.

إن الطالب الساحر، يولي العناية لإظهار تمسكه بالدين، فهو حافظ القرآن وعلام جيد بقواعد اللغة العربية، وبهذه الصفة، يضع نفسه في منأى عن أي شك في وثنيته، كما يلاحظ

والطالب الساحر عندنا هو مصدر ثقة، يحظى بمزيج من مشاعر الخوف والتقدير في نفوس الناس، فهو يمتلك – في نظرهم – القدرة على التأثير في مصير حياتهم بالسلب أو بالإيجاب، حسب مشيئته، أليس الساحر الذي يكتب أو على الأصح، يرسم الطلاسم، هو في البدء والمنتهى

[1] Hamidou. A aperçu sur la poésie vulgaire de Tlemcen in soc.sav.af.n(act III) tome 2 bis,1936 .p 1401 cité par M.Y.Chaouch op cit p 162

«الفقيه» و«الطالب» أي رجل الدين؟ وحتى مدارس تكوين السحرة التي سنتحدث عنها في هذا الفصل، هي في حقيقتها الظاهرة زوايا لتدريس الدين.

إن هيئة رجال الدين المغمورين هؤلاء المنتشرون في البوادي تلعب دورا رئيسيا في صيانة المعتقدات السحرية وفي استمرار التصوف الشعبي، إن «فقهاء» و«طلبة» البوادي يمارسون أعمال السحر كنوع من رد الفعل على ظلم اجتماعي لحقهم، فهم في الغالب كما قال لنا أحد من تحدثنا إليهم في الموضوع أبناء عائلات مجردة من حقوقها أو أبناء صغار لعائلات قوية، مبعدون عن السلطة (الأسرية) أو محرمون من الإرث من قبل إخوة لهم أكثر حذقا منهم، ولأنه يفترض فيهم أنهم محروممون ومنتزعو الحيازة، لذلك وجهوا رغباتهم في الهيمنة نحو تصرفاتهم التحت أرضية (الشيطانية).

ولكن السحر ليس دائما خيارا انتقاميا تلاحق بش روره فئة اجتماعية مهمشة أفراد المجتمع، كرد فعل على ظلم لحقها ، السحر هو أيضا وأساسا امتياز اجتماعي يتهافت على نيله الكثيرون وتتوارث أسراره الثمينة، لما يحققه للمتعاطين له من وضع اعتباري متميز وعائدات مالية ، و هو بتعبير آخر مورد.

في كتاب «ألف ليلة وليلة»، يتردد في حكايات شهرزاد أن السحرة عادة، ينحدرون من المغرب الإسلامي، يفاخر أبرز واضعي مصنفات السحر من المتصوفين المغاربة، بالفضل البارز لأساتذتهم المشارقة عليهم، في ما وصلوا إليه من «العلم» و«الحكمة» يفعلون ذلك، في مقدمة وخاتمة كل كتاب، كنوع من التباهي باستقاء «العلوم الحكمية» من منابعها الغزيرة والأصيلة في المشرق.

فإذا أخذنا المتصوف (ألبوني) الشهير بإبداعاته في مصنفات السحر كنموذج، نجده يزعم في خاتمة مؤلفه «منبع أصول الحكمة» بأن شجرة الذين أخذ عنهم «علم الحروف والأوقاف» تنتهي في الأصل إلى الإمام حسن البصري[1].

وفي كل الأحوال وحتى إذا ما صح أخذ المغاربة عن أساتذتهم المشارقة، فالنتيجة تسمح لنا بالقول أن التلميذ تفوق على أستاذه في مجال التأليف في العلوم الخفية، فمؤلفات ابن الحاج المغربي، وخصوصا ألبوني تعرف انتشارا واسعا ، ولعل أكبر دليل على حجم انتشارها، ما نلاحظه اليوم

---

[1] احمد بن علي البوني، شمس المعارف الكبرى ، مكتبة الثقافة بيروت، دت، ص120

من توافرها في السوق بشكل كبير وفي طبعات مختلفة، صادرة عن دور نشر مغربية وأردنية ومصرية وغيرها

ويعتبر أبو العباس ألبوني (المتوفى في القاهرة حوالي 1225) من أوائل المتصوفة الذين قاموا بجمع وتصنيف السحر الرسمي، الذي كان محصورا وسط حلقات الفقهاء السحرة في المغرب الإسلامي العصور الوسطى، ونشره في مصنفات، أشهرها (منبع أول الحكمة) و(شمس المعارف الكبرى).

وحسب ألبوني فإن عمله ذاك لم يمر دون أن يجلب عليه مآخذ زملائه في الحرفة الذين عابوا عليه، إظهاره لبديع الحكم لكل من هب ودب، حيث يقول في مقدمة (منبع أصول الحكمة): « ... وقد لامني على ذلك كثير من إخواني فأجبتهم بأن النصح لإخوان الحكمة واجب، وترك الواجب مذموم...»[1] بيد أن ألبوني يؤكد – مع ذلك – التزامه بحرص السحر الرسمي على الإبقاء على مضامين المصنفات التي وضعها، وفي الإطار الضيق للمتخصصين حيث يهدد قارئها بألا يبوح بالأسرار التي يقرأها، لأي كان، تحت طائلة بطلان المفعول السحري المنتظر منها ، فيقول في مقدمة (شمس المعارف الكبرى): « حرام على من وقع كتابي هذا في يده أن يبديه لغير أهله، أو يبوح به في غير محله، فإنه إن فعل ذلك، حرمه الله تعالى منافعه، ومنعت عنه فوائده وبركاته...»

2.1.3. مدارس السحرة

لا يكفي الاطلاع على مصنفات السحر المتوافرة ليصبح الإنسان ساحرا، فالسحر في عرف ممارسيه، له قواعد وشروط تجعله غير متاح للعامة إلا من خلال المتخصصين، ومهما تكشف كتب السحر المتداولة من أسرار تلك القواعد، فإن ما خفي منها يظل أهم وأعظم في نظرهم.

إن الساحر لا يولد ساحرا، ولكي يصبح الإنسان العادي ساحرا (أو ساحرة)، يكون أمامه مسار عليه أن يقطعه في أماكن سرية، قبل أن يحظى باعتراف معلميه الطلبه وتتويجهم له طالبا معالجا، ويتداول في أوساط العامة أن تلك الأماكن توجد في المغرب، وان المتخرج من مدارس السحر تلك يتوفر على مهارات في مجالات تخصصه، تجعله يتفوق على كل زملائه الآخرين. ويبرز ذلك طبعا، المقابل الباهظ الذي يطلبه «الفقيه» المتدرب في المغرب.

---

[1] احمد بن علي البوني، المرجع نفسه ص122

ويقدم الدكتور أخميس[1] تصورا واضح المعالم عن مسار التكوين الشاق الذي يجتازه الساحر المتعلم، في مدارس تعلم السحر السرية في سوس، على النحو التالي:

– ينسحب الفقيه الراغب في أن يصبح معالجا (بتعبير د– أخميس: Guérisseur) من الحياة العادية لينغمس في حياة أخرى مسكونة بالأرواح، وهناك يختار الجني «الخديم» (الخادم) الذي لن يفارقه بعد ذلك، أبدا، ولكي يرتبط بالجني لا ينبغي على الفقيه أن يرى أحدا طيلة مئة يوم ويوم، ولا أن يحلق وجهه أو يغتسل، ولا يأكل طيلة تلك المدة سوى التمر والحليب وخبز الشعير المعجون بدون خميرة، وعليه أن يحرق عند كل مطلع ومغرب شمس خليطا من الملح والحرمل والشب وجلد الثعبان.

وفي متم اليوم الواحد بعد المئة، ينظر الفقيه في معزله إلى مرآة على ضوء شمعة، فيرى بدل انعكاس صورة وجهه فيها، صورة الجني «الخديم» ، ويكون ذلك تتويجا له كفقيه معالج، وإيذانا له بالبدء في تدريب ميداني يتمرس خلاله على العيش مع شيطانه، الذي لن يتكلم معه إلا لغة خاصة تتضمن صيغا لغزية، ويختتم الفقيه تدريبه بدراسة العلامات التي سيستعملها في إعداد الطلاسم، خلال حياته المهنية المستقبلية.[2]

فلكي يصبح المرء ساحرا (أو «طالباً») يطلب من الشياطين أن يبلغوا رغبته إلى السلطان الأكبر (للجن)، ثم ينسحب إلى أحد الأودية بعيدا عن المدينة، حاملا معه مرآة إطارها من خشب الأبنوس، يأخذ طالب السحر تلك المرآة في يده بينما يتمتم بأدعية والبخور يتصاعد من موقد مجاور، ويقوم بتغيير ملابسه على رأس كل ساعة زمن، ويكتفي بأكل الخبز الذي تم إعداده من دون ملح وبقليل من الخميرة، مع التين المجفف والزبيب.

وفي غضون أيام قليلة، يظهر «الخديم» في المرآة، فيخاطب الساحر قائلا: «لقد أزعجت كل الدار السفلي» (أي عالم الجن)، ثم يردف ناصحا إياه: «سوف ترى مرور الجيوش السبعة للسلطان سلطان الجن، طبعا وهي مكونة من الأفاعي والعقارب والحيوانات المتوحشة ... فلا تخف وحاذر أن ترد على من يكلمك منهم»[3]

3.1. السيمات

[1] Mustapha Akhmisse,, Médecine, Magie et sorcellerie au Maroc ou l’art traditionnel de guerir, eddar El Beida, 1985, 236p
[2] Mustapha Akhmisse, ibid., 238
[3] Mustapha Akhmisse, idem, p2 67

على أبوابهم علامات تدل عليهم، رايات بيضاء مخضبة بالحناء أو خضراء، وأكثرهم تواضعا يتخذون لهم في الأسواق القروية مجالس منزوية، أو دكاكين ضيقة في الحواضر ، أما أكثرهم «أناقة» فلهم مكاتب للزيارة في شقق.

السحرة أصناف ومستويات وتخصصات، منهم من يقنع بفتات الدراهم في مقابل خدمة لا تكلفه أكثر من مخربشات على ورق اصفر أو ابيض أو ازرق ، فيقول لك "هات البركة الي كاين" أي أية مبلغ أنت قادر على دفعه أو "البركة الي كاينا"، وآخرون تصل «أتعاب الزيارة» الواحدة عندهم إلى آلاف الدنانير، من دون احتساب الهدايا والعطايا، حيث يتحقق المطلوب ، و قد ورد إلي من إحدى المخبرات أن ثمة في مدينة وهران، بالمدينة الجديدة، مطبب من هذا النوع و نظرا لكثرة زبائنه فهو يصل به الحد إلى شتمهم و الصراخ في وجههم.

إن قوة الساحر تكمن في مهارته، التي يكتسبها مع التجربة، في إقناع الزبائن بقدرته على التصرف في مصائرهم وفق ما يشتهون ، وهو بذلك معالج نفساني ، من حيث لا يعلم: يقرأ في نفسية مرضاه جيدا نقط ضعفهم ويمارس عليهم تقنية «التفريغ» و هو أيضا وأساس في أحايين كثيرة مخادع كبير يتقن الساحر استغفال الزبائن فيزرع في قاعة انتظاره زبائن وهميين لاستنطاقهم وترويج فتوحاته وخوارقه بينهم.

4.1.3. الزبائن

إن الزبائن هم مزيج غير متجانس من المرضى الحقيقيين ومرضى الوهم منهم الرجل والمرأة، الفقير والغني، الأمي والمتعلم، فليس الاعتقاد في السحر حكرا على الأميين، وأصحاب العقول التي لم ينورها العلم، على عكس ما تشي به المظاهر، بل هو يشمل كذلك كثيرا من المثقفين (الذين) يعمدون إلى إنكار وجود أي اعتقاد لديهم في السحر خوفا من أن يتهموا بالجهل أو التخلف، ولكن إذا نحن تتبعنا سلوك الواحد منهم، وقمنا بتحليل ألوان سلوكه، لوجدنا أن قطاعا كبيرا من سلوكه مشوب بالسحر أو الخوف من السحر».

وتفسر الباحثة المصرية سامية حسن الساعاتي هذه الظاهرة المفارقة بأسبقية التنشئة الاجتماعية وأهميتها الحاسمة في توجيه حياة الفرد، قبل تحصيله للمعرفة العلمية لاحقا، خلال مراحل تعليمه ، تقول الباحثة : « إن الشخص الذي حصل على قدر عال من التعليم يلجأ عندما يقع تحت وطأة الظروف القاسية، مثل المعاناة من مرض عضال تعجز أساليب العلم عن علاجه، إلى الاستعانة بهذه الأساليب السحرية والخرافية، لأنه رغم تعلمه الراقي، فإنه قد تعرض في تربيته الأولى للمؤثرات السحرية والخرافية فالتنشئة الاجتماعية هنا دورها اخطر من دور التعليم».

إذا نحن تأملنا مجالات عمل السحرة، فإننا سنجدها تمتد لتشمل كل ما يرتبط بحاجيات الإنسان الأساسية وحتى الكمالية، كل ما يخطر أولا ببال الإنسان وارد في فهارسهم المكتوبة أو الشفهية.

ومن الكتابات العميقة التي خلفها علماء الاجتماع والانتربولوجيا الفرنسيون منذ قرن، يبدو أن العديد من الوصفات السحرية التي عرفها أسلافنا، لا تزال متداولة حتى اللحظة الراهنة، مع تعديلات طفيفة مست بعض التفاصيل الثانوية، بينما وصفات أخرى قرأنا عنها ولم نعد نسمع لها ذكرا (دون أن يعني ذلك أنها اندثرت) ، ونتحدث هنا طبعا، عن السحر الشعبي الذي تمنحه حيوية المجتمع القدرة على التجدد باستمرار ، أما السحر الرسمي الذي توقف عن التجدد وإعادة إنتاج «نشء جديد» بتعبير الباحث الفولكلوري المصري محمد الجوهري – ليكتسب لنفسه صفة العلم المطلق، فإن وصفاته مستمرة في التداول على نحو ما أسس له الآباء المؤسسون ، وسيكون صعبا بكل تأكيد، إن لم نقل مستحيلا، حصر جميع الأغراض التي يزعم الساحر بقدرته على تحقيقها، لذلك نقترح هذه اللائحة غير المكتملة، والتي حاولنا فيها تجميع الأغراض[1].

2.3. الطالب المداوي

1.2.3. «السبوب» أو التسباب علاج الأطفال بالكتابة

تنصح الأم التي تشكو بكاء طفلها بلا انقطاع بأن "تسبب" له، و يعتبر «السبوب» من بين أكثر أشكال الحروز تداولا في مجتمعنا وتؤكد العديد من ربات البيوت انه فعال جدا في وقاية وعلاج الأطفال وخصوصا الرضع من الأمراض الكثيرة والغامضة التي تصيبهم بسبب ضعف جهاز المناعة لديهم، بينما تعتقد أمهاتهم أنها من التأثيرات الشريرة للجارات أو القريبات الحاقدات.

[1] محمد الجوهري، علم الفلكلور، دار المعارف، القاهرة، 1980، ص 88

وفي صناعة «السبوب» يصنف الطلبه إلى مستويات والذي يكثر الإقبال عليه هو من تكون «يدو مليحة» أي أن ما يكتبه لربات البيوت الخائفات يهدئ من اضطرابات أطفالهن وتشكو عديد الأمهات غالبا من نفس الأعراض نوبات بكاء مسترسلة (تسمى الشحنة، و تفيد الكلمة أيضا الإصرار) تقطع أنفاس الرضيع و ارتعاش في النوم (حركات عصبية لا إرادية) و عيوب خلقية تشوه شكل الرأس . ولعلاج البكاء لدى الرضيع يأخذ "الفقيه" ريشة من قصب يغمسها في صمغ ويكتب على ورقة بيضاء كلاما لن تقرأه الأم (إذا كانت متعلمة) لأنه محظور عليها فتح السبوب والاطلاع على مضمونه فاحترام الغموض الذي يميز السحر هو من شروط نجاح العلاج، كما رأينا وما يكتبه الفقيه نقلا عن «كتب العلم» يشبه في الحقيقة ما يلي: «عيسى ولد يوم السبت فلا كلب ينبح ولا ريح تلفح ارقد أيها الطفل بغير بماء إلى أن تصبح بألف حول ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، إذ أوى الفتية إلى كهف سنين عدد وخشعت الأصوات إلا همسا» ثم يطوي «السبوب» ويعطيه للأم ناصحا إياها بأن تضعه في ماء نقي حتى يتحلل ورقة وصمغه، ثم تنازل قطرات من ذلك المحلول السحري لصغيرها أو أن ترمي بالسبوب في مجمر متقدة ناره وتعرض صغيرها للدخان المتصاعد منه أو أن تلف «السبوب» في ثوب ابيض وتعلقه بخيط احمر في عنقه.

وهناك طلبه أو فقهاء يشتهرون بإنتاج "السبوب" تحظى بمصداقية لا تضاهي و ويعتمد أسلوب العمل على تسليم "سبوب" للزبون حسب نوع الإصابة ومطالبته إرجاعه سواء حصل العلاج أو لم يحصل لأخذ "سبوب" آخر وهكذا تستمر عيادة ذوي المريض إلى "الطالب" حتى يشفى وهو ما يخلق ترابطا روحيا بين الطفل والطالب.

2.2.3. مداواة الكبار

كثيرا ما يتردد عن أناس أصابهم الموت بصفة غريبة و خاصة أولئك الذين تصيبهم أمراض نفسية لا يجدون لها تفسيرا طبيا مقنعا أي سببية عقلانية. و من الكثير من الأطباء من يعتمد في محاولته تفسير الأمراض لزبائنهم على مرادفات من المنطوق الشعبي، فعلى سبيل المثال في مدينة تلمسان أخصائي في أمراض المعدة يقول لمرضاه خاصة بعد كشف لا يظهر آثارا مرئية على المعدة أنهم مصابون بمرض "عرق بومزوي"، و لعلاج هذا الداء يكوى الشخص في جهات معينة من الجسم. يعتبر هذا الكي "حكمة" أي القدرة على فعل شيء في حوزة شخص، رجل أو امرأة أو أفراد عائلة بكاملها ولا تقتصر العملية على مرض واحد. كانت في مدينة الحنايا(حتى سنة 2001

) امرأة تحترف الخياطة في البداية ثم انتقلت بعد ذلك إلى الكي على مرض "عرق بومزوي". و هذه الطريقة أو الحكمة خاصية علاجية تنتشر عبر الفضاء الثقافي المغاربي.
أما بالنسبة لمرض "بوصفار" فنجد في نفس المدينة عائلة أفرادها يشتهرون عبر كافة أرجاء الولاية بنجاعة الكي[1] و تحكمهم في هذه الطريقة لعلاج مرض "بوصفار".

و للمرض تأثير على الروابط الاجتماعية كما يؤدي إلى تعطيل الوظائف والنشاطات الاجتماعية التي تشكل وعي الفرد. ينحني المسحور أو المسكون أو المصروع أو "المسبوب" أمام القوة المزدوجة للخوف الكبير الذي يحس به و الخروج التام عن مختلف الأنساق المعطاة له باتفاق الجماعة فينتقل من فاعل ذي حقوق وواجبات إلى فرد موضوع مخاوف و طقوس وتحاش و بالتالي فالحرمة الجسدية للمريض لا تقاوم انحلال شخصيته الاجتماعية، و يبقى المريض يشتكي ولكن لا تظهر عليه أعراض واضحة تمكن من تشخيص المرض.

و انطلاقا من هنا يجب أن لا نشك في نجاعة بعض الممارسات السحرية لأن نجاح هذه العمليات يستلزم الاعتقاد في السحر و المتميز بثلاث خصوصيات: أولها اعتقاد "الطالب" في نجاعة تقنياته، و ثانيها اعتقاد المريض أو الضحية التي يلاحقها المرض في قوى "الطالب" نفسه و أخيرا الاطمئنان ومتطلبات الوعي العام اللذان يشكلان حقلا تتموقع و تتجلى فيه العلاقات بين "الطالب" و الذين يعالجهم[1].
عندما يستخرج الطالب المرض أو الأذى عن طريق "الامتصاص" أو بصيغة أخرى من جسم المريض أي على شكل شيء مرئي يفسر الحالة المضطربة يجب إظهاره كأداة سحرية فإنه يجعل من ذلك تبرير لهذا الإجراء في ذهنه.
إن الممارسة السحرية ظاهرة إجماع، و لكن الاعتقاد لا يكفي حتى تتأسس و لذلك يجب أن تخضع لنوع من التجربة حتى يتفادى الانتقاد و بالتالي يمكننا أن نتساءل عن نسبتي الاعتقاد والنقد اللتين تتدخلان في تصرف الجماعة اتجاه هؤلاء الذين يعترف لهم بملكات خارقة، والذين يمنحهم امتيازات مناسبة و لكن موازاة مع ذلك يفرض عليهم تحقيق طلبات ؟

و ما استنتجنا مما وصلنا من معلومات أن "الطالب" و الأشخاص ذو الخوارق يحصلون على هذه القوى بين عشية و ضحاها فيبدأ الإلهام برواية قصص و أحلام يعتمدونها لتبيان الظروف التي حصلوا فيها على هذه الملكات.

إن وجود علاقات حميمة بين "الطالب" و القوى الخفية أمر أكيد في المعتقد الشعبي ولكن "الطالب" يسخر هذه القوى لأغراض دنيوية أو مدنسة، فهذا مجال وجهة النظر المؤسسة على الاحتمالات و هذا ما يشبه ما ذهب إليه لفي ستروس في دراسة ظاهرة "الشمان" chaman و المداواة عند قبائل الإسكيمو حين يلاحظ أنه " يمكن لوعي الفرد أن يقبل بتعايش التفسيرين، فلا يتطرق لهذه التبريرات المتفرقة مهما كان أصلها العلمي في تحليل موضوعي و لكن كمعطيات متكاملة تتطلبها مواقف غامضة جدا و غير منسجمة، و لها صبغة تجربة "[2]

و السحر جريمة كبيرة في المجتمع و يتخوف من شخصه غير أن "الطالب" الساحر لا يتنكر لجريمته و لكنه يظهرها جلية، فمنهم في مدينة الحنايا مثلا من خصص في بيته قاعة انتظار مهيأة على منوال مكاتب الأطباء، بل و أكثر من ذلك فهو يشهر وضعيته بإعطاء تفاصيل دقيقة.

---

[1] يبدو الموضوع نفسانيا أكثر منه سسيولوجيا، مثل هذا يتطلب ضوابط علم اجتماع الدين لتفريق بين مختلف إجراءات العملية السحرية و مختلف أنماط السحر.

[2] Claude Lévi Strauss .Anthropologie structurale .ed Plon .Paris 1958 .p188

فالمطلوب من الطالب "الطالب" الساحر ليس نفي ما ينسب إليه ولكن تأكيد نسق لا يملكون منه إلا عنصرا، و عليه مثلا أن يثبت قوة عقدة [1] أو حكمة [2] اكتسبها من أحد أسلافه بإظهار شيء كحجرة أو ريشة أو شعر، و بذلك يفلت السحر و الأفكار المتعلقة به، من الصيغة الصعبة التي يتواجد عليها في الوعي كمجموعة متفرقة من الأحاسيس و التمثلات و التي يعبر عنها بصفة غامضة حتى تبدو موضوعا للتجربة .

لا تكون زيارة "الطالب" انفرادية، يصطحب الزائرَ أو المريضَ أهله أو أشخاص يثق بهم و بهذا يمكننا اعتبار هؤلاء شهودا سينشرون الأسطورة أو شهود عيان في صف "الطلبه" حين نتحدث عنهم في مجالس مختلفة، و حين يظهر "الطالب" الشيء المستخرج أمام الشهود، يعي الحاضرون الميزة الحية التي يعرضها على المراقبة، و عليه لا يكون الاختيار بين نسق وآخر و لكن بين النسق السحري من جهة و لا نسق بمعنى آخر التيهان من جهة أخرى، فيتحول "الطالب" من خطر على الأمن الجسدي لمحيطه إلى ضامِن للانسجام العقائدي، انسجام النسق و الدور المنوط به في قيام هذا النسق، فقيمته لا تقل أهمية عن أمنه و ما يخاطر به في هذه المغامرة مع العالم الغيبي الذي لا يقتحمه سواه.

و مما شاع نرى أن "الطالب" يبني تدريجيا الشخصية (الدور) الذي يفرَضُ عليه فيخلط شيئا من الحيلة بشيء من حسن النية حيث يأخذ من تجاربه الشخصية جزءا و لكنه يعيش بالخصوص دوره فيبحث في الأفعال التي يقوم بها و الطقوس التي يبنيها قطعة تجربة مَهَمَةٍ ذات الاحتمال المرئي لدى الجميع، يظهر على وجهه اقتناع لفترات ناتج عن القبضة التي يفرضها على جمهوره كأن يشفى المريض بطريقة ما وهذا كتجربة معاشه في ظرف امتحان استثنائي منظم، فكل هذا كاف و لا داعي لمزيد لأن تكون القوى الخارقة و المعترف بها لدى الجماعة معترفا بها كذلك من طرف مالكها.

و من خلال الأقوال التي وصلتنا، يمكن أن نرسم لوحة عن تقنية "الطالب"، فهي مزيج من عبارات سحرية "كالحريقات و القرايات" ترافقها حركات جسدية لتمثيل أزمة عصبية نفسية كارتعاش الجسم و اهتزاز الرأس ومهارة في تحريك الأشياء (إظهارها أو إخفاءها أو تحويلها) من مواقعها كتجميد الماء وتطاير الرمل و اهتزاز المائدة... و معارف إمبريقية و بسيطة في الفحص الطبي و ما يتعلق بفزيولوجيا الإنسان و استعمال مخبرين عن الزبائن (الحالة العائلية، العلاقات داخلها، الحالة المرضية)[3]. و العنصر الأساسي هو استعمال شيء (حجرة حصى ، شعر، ريشة صغيرة) يخفيه "الطالب" في فمه أو في مكان أخر ليخرجه في الوقت المناسب ممزوجا بالدم بعد العض على لسانه أو امتصاص اللثة فيشهره للمريض ومصطحبيه كجسم مرضي.

و حسب الشاهد نفسه يأتي المريض للزيارة بعد رؤية "الطالب" و اقترانه بخلاصة في المنام و بهذا يكون العلاج مجديا و يرد هذا لأسباب سيكولوجية و لا يحدد "الطلبه" مبلغا معينا فيقبل ثم يضع ما حصل عليه تحت الفراش الذي يجلس عليه بدون حساب المبلغ و أن ما يقبضونه ما هو إلا للبركة و ليس أجرا و لكن هذا لا يمنع من أن عملية الحساب تكون بعد خروج المريض.

---

[1] عقدة بفتح العين يراد بها في المنطوق العامي تحضير عجين معين بمزج عناصر نباتية متعددة

[2] الحكمة تشير الكلمة إلى كل مهارة أو استعداد طبيعي لمداواة مرض معين بطريقة معينة. أصلها من حكم أي تصرف في إدارة مرض معين.

[3] أخبرنا زميل عمل عن "طالب" في عين الطلبة(التطابق من باب الصدفة) له طريقة خاصة. كان "الطالب" بعد الإنصات للزائر يشير إلى عونه بالذهاب للبحث عن نبتة في الضواحي فيأخذ العون دائما سائق السيارة التي أتى فيها المريض و في الطريق يستقى من السائق عددا كبيرا من المعلومات عن المريض يبلغها للطالب والذي يذكرها بدوره للمريض.

و من "الطلبه" من يكتفي بنفث البزاق معتقدين أنه يحوي المرض (السحر التوادي و مبدأ الكل في الجزء، راجع الذهنية السحرية) ، و البصاق في اليد من التقنيات التي تمكن من إيصال أو توريث "حكمة" مهارة من شخص لآخر. و تعتمد هذه الطريقة على الاعتقاد في إمكانية التقاط المرض أو "الضر"، تظهر الطريقة الأولى شيئا ملموسا و مرئيا و لكن الثانية غير ذلك، و هذا ما يدفع المريض و أهله لزيارة عدة "طلبه" يقدمون نسقين مختلفين من المعالجة و مع ذلك يبقى المماثلة مع المداواة عند الشمان كما حللها لفي ستروس قائمة حيث يلاحظ أن ثمة « نسقين نعرف أنهما غير متناسبان و رغم ذلك يقدمان في الوقت ذاته قيمة فرقية من الوجهة المنطقية و من الوجهة التجريبية، وعليه فبالنسبة لأي نسق مرجعي سنحكم عليهما ؟ هل بالنسبة لنسق الوقائع و الذي يختلطان فيه، أو نسقيهما اللذان يأخذان فيهما قيما متفاوتة نظريا وتطبيقيا فيولدان الحيرة و الشك في التفكير النقدي، ينتج الأول على شكل شيء يجسم المرض أو الداء فيطبعه بصبغة روحية و يفكر الصنف الثاني في إظهارها. كل مرض عبارة عن روح، فعندما يتم التقاطه فهو عبارة عن كائن حي، فحين يموت المرض فيختفي جسده من أحشائنا كما يزعم بعضهم » [1]

إن نفسية "الطالب" الساحر ليست بسيطة و خاصة العامل بالتقنية الثانية التي تمتاز بمعطيين: فمن جهة اليقين بأن الأحوال المرضية لها سبب و هذا السبب يمكن الوصول إليه، ومن جهة أخرى نسق من التأويلات حيث يلعب الإبداع الشخصي دورا كبيرا فينظم مراحل المرض ابتداء من التشخيص إلى الشفاء، و تعتمد هذه الحكمة المستقاة من واقع مجهول، و متكونة من إجراءات و تمثلات على ثلاث تجارب:

1 – تجربة "الطالب" الساحر نفسه إذا كان يعتقد أن موْهبته حقيقية، أو أنه يحس بحالات خاصة من طبيعة نفسانية بفعل الممارسة.

2 – تجربة المريض الذي يحس بتحسن.

3– تجربة الجمهور الذي يشارك أيضا في المداواة إذ يحدد الارتياح الفكري والشعوري الذي يناله انخراطا جماعيا تفتتح به حلقة جديدة.

يمكننا أن نميز بين ثلاثة عناصر و التي تشكل المركب السحري لدى "الطالب" منظمة حول قطبين: يمثل الأول التجربة الذاتية "للطالب" و يمثل الثاني الاتفاق الجماعي أو الإجماع.

تكون دراسة العلاقات مع العالم الخفي بواسطة الأشكال المعرفية و من بينها الانطباع الجسدي بالأحاسيس (بمعنى آخر تجربة سريعة لا تعتمد على براهين). يضحى الشخص "طالب" أو "درويش" أو "بودالي" نتيجة أزمة ذهنية، و تعتبر هذه الحالة كنتيجة يرجع سببها لتجربة عاشها، أو حصول على قيادة روح و منها يستنتج أنه قام برحلة في الأعلى أو زارته كائنات عُلويَة.

إن تجارب المريض ذات أهمية أقل في النسق إذا ما استثنينا أن مريضا يعالج بنجاح من طرف "طالب" أكثر قابلية ليكون "طالبا" ساحرا بدوره. ومهما يكن من أمر فإن "الطالب" له معارف وضعية و تقنية تجريبية و التي تشكل سر نجاحه مثله مثل "الشمان" و الذي يقول فيه لفي ستروس أنه « بالنسبة للاختلالات التي تسمى اليوم سيكوسوماتية، و التي تمثل قسما كبيرا من الأمراض في المجتمعات ذات معامل آمان ضعيف، تدلل أمام معالجة سيكولوجية. يبدو و بصفة عامة أن الأطباء البدائيين كزملائهم المعاصرين ينجحون على الأقل في بعض الحالات التي يعالجونها، وبدون هذه النجاعة النسبية، لم يكن لهذه الممارسات السحرية أن تعرف هذا الانتشار الكبير الذي

[1] Claude Levi Strauss ibid p 194

يميزها في الزمن و المكان » [1] فالطالب يصبح ساحرا كبيرا لا لأنه يشفي المرضى، بل يشفي المرض لأنه أصبح ساحرا كبيرا. و هنا نتوجه إلى جهة أخرى من النسق وهو القطب الجماعي، فالمسألة الأساسية إذا هي العلاقة بين الفرد و الجماعة أو بشكل دقيق بين نوع من الأفراد و بعض متطلبات الجماعة

يقدم الطالب في معالجة المريض فرجة أو عرضا، فبدون الطموح إلى تعميم و انطلاقا من بعض الملاحظات نستطيع القول بأن هذا العرض أو الدراما عبارة عن تكرار للأزمة الأولية التي أكتسب وقتها ملكاته الخارقة، غير أن "الطالب" لا يقف عند إعادة التعبير عن بعض الأحداث، بل إنه يعيشها في كل حيويتها و عنفها و في نهاية الحصة يعود إلى حالته الطبيعية و نعرف أن "التحليل النفسي يسمى هذه اللحظة التقريرية من المعالجة Abreaction يعيش فيها المريض و بشدة الوضعية الأولى التي هي أصل العلة قبل أن يتخطاها نهائيا.

و من واجب الجمهور أيضا مثله مثل "الطالب" و المريض المشاركة بقدر معين في هذه الوضعية. تنتشر في محيط هذه التجربة المعاشة رمزية بحيث لا يمكن للمريض و "الطالب" إدراجها في إطار آخر، فتجلب هذه التجربة بمفردها، في غياب مراقبة تجريبية لأنها ليست ضرورية و لا مطلوبة، الانخراط في هذا النوع من المعالجة.

مخالفا للتفسير العلمي، فالأمر ليس ربط أحوال غامضة و غير منتظمة، و أحاسيس، وتمثلات بسبب موضوعي و لكن ترتيبها على شكل نسق أو كل. فقيمة النسق كما يقول لفي ستروس « تكمن في السماح بتصارع أو تلاحم هذه الحالات المنتشرة، العائمة(و صعبة كذلك بسبب تقطعاتها) بفضل اضطراباتهما المتكاملة » [1] . يمثل الزوج المكون من "الطالب" و المريض الجماعة بصفة ملموسة و حية، لكن يبقى التعبير العادي عنها غامض و غير دقيق. فالمريض ركون و ارتهان للذات، و "الطالب" حركة و تجاوز للذات شبيها "بالشمان" ومريضه ذلك لأنه كما يقول لفي ستروس « فالأحاسيس تغذي الرموز، و تقيم المعالجة علاقة بين هذين القطبين المتناظرين يمكن المرور بينهما و يظهر انسجام المحيط النفساني الذي هو في حد ذاته مرآة للمحيط الاجتماعي»[2]، ففي المعالجة "الطالب" يتكلم مثله مثل "الشمان" والمريض يصمت.

يعيد السحر تلاؤم الجماعة مع مشاكل محددة سلفا عن طريق المريض، و يوفر للجماعة إحساس بالأمن عن طريق أسطورة "الطالب" و النسق الشعبي الذي على أساسه يعيد بناء محيطه، و بالتالي يشكل "الطالب" و المريض زوجا متضامنا يدعم كل واحد الآخر.

يرسم "الطالب" في بداية الحصة لوحة متشائمة للمريض مع تحضير خاص: بخور، ذكر و نسج صورة مقدسة، لأن هذه الصور تحقق الفعالية، كما يسخر الأرواح التي يجعل منها "الطالب" أعوانا بواسطة أسماء و خصوصيات يميزها بها. و يعلو شأن "الطالب" إذا عرف عنه أنه " يُخَدِم الجن" أي يتحكم فيهم و أوامره مسموعة لديهم، و في هذه الحالة تعتبر المعالجة عبارة عن دورة أو مبارزة بين "الطالب" والجن.، فيطرح "الطالب" أسئلة تحوي في طياتها التفسيرات التي يقترحها و على المريض أن يجيب عنها بنعم أو لا.

و غالبا ما تكون الإجابات سلبية في البداية فتدفع "الطالب" إلى التصعيد و التوعد بعقوبات أدناها النفي و أقصاها الحرق و يتقوى "الطالب" بدخان التبخيرة فيمنحه الشجاعة في مبارزة الجن، و تكمن القوة الأساسية "للطالب" في المعرفة التي يمتلكها فيحصل في النهاية على الغلبة مقابل بعض

---

[1] Claude Levi Strauss ibid p 197
[1] C.L.Strauss ibid p 198
[2] C.L.Strauss ibid p 199

التنازلات لفائدة الكائن الذي بداخل المريض. و تكون هذه التنازلات عبارة عن احتياطات يجب على المريض الالتزام بها فتصبح على إثرها العلاقة بين "الطالب" و الجن علاقة سيد بخادمه. "فالطالب" يقترح في الأول أسئلة على شكل أجوبة للمريض و في الأخير يقترح على المريض مجموعة من الاحتياطات يجب الالتزام بها، كما يطلب الجن (باقتراح من "الطالب" دائما) شيئا حاويا أي أن الجن في حاجة إلى وعاء يكون مسكنا له عوضا عن جسم المريض و يذكرنا هذا بقصة علاء الدين و المصباح السحري في قصص ألف ليلة و ليلة.

ينقسم الطلبة إلى ثلاثة أصناف هامة: "الطالب الحكيم"، و "الطالب ألي ينحي" بمعنى ينزع أو يبطل الأعمال السحرية و "الطالب ألي يدير" بمعنى يقيم الأعمال السحرية، و يعتبر الصنفان الأوليان إيجابيان و يمكن وصف نشاطهما " بالسحر الأبيض"، أما الصنف الثالث سلبي و يمكن وصفه بالسحر الأسود، و بتعبير آخر يمكن القول أن الفئة تصلح ما أفسدت الثانية و هذه الأخير يخل بالتوازن الجسدي والنفساني و بالتالي الاجتماعي للفرد.

تبدو مهارة "الطلبة" و كأنها فطرية و تتمثل في رؤية تكشف في الحين عن أسباب المرض بمعنى آخر مكان اختطاف القوة الحية من طرف الأرواح الشريرة أو المؤدية و التي بإمكان "الطالب" يمكنه تجنيدها حتى يجعل منها خدما.

إن المريض يقاسي لأنه فقد قرينه الروحي و"الطالب" بمساعدة خدمه يشرع في سفر في عالم الخوارق حتى ينتزع هذا القرين من الماكر الذي استحوذ عليه وإعادته إلى صاحبه ضامنا بذلك الشفاء.

للعظام، و الأسنان، و الشعر، و الأظافر، و الرجل... هذه القوة، يضع "الطالب" يده على الجزء الذي يشتكي منه المريض أو يظن أنه به أذى. فالعين مثلا تعتبر كعنصر فعال في الاضطرابات و كروح خاصة تستحوذ على الأرواح الأخرى الخاصة، و بذلك تعطل مشاركة هذه الأرواح التي تضمن الانسجام والحرمة الجسدية.

و حسب مخبرنا السي أحمد نفسه يمكننا القول أن المداواة عند "الطالب" تنقسم إلى ثلاثة أنواع: إما أن يكون العضو أو الطرف المريض موضوع تحريك أو امتصاص فذلك تكون المداواة استخراج سبب المرض، و غالبا ما يكون شوكة أو ريشة أو شعر أو حجرة لإظهاره في الوقت المناسب، أو تكون المداواة تمثيلا لصراع ضد الأرواح الشريرة و إما أن يقرأ "الطالب" نصا أو يطلب القيام بعمليات مثل الوشم، أو يكتب حرزا يعلقه المريض على عنقه أو في مكان معين أو إغماسه في الماء فيذوب المداد و يصبح شرابا و تسمى هذه العملية "النشرة".

يكون تأويل الطريقة العلاجية في كل هذه الحالات صعبا: عندما تتعلق بتحريك مباشر للجزء المريض تكون لعبة واحتيالا حتى نعترف لها بقيمة، و عندما تتمثل في تكرار طقوس فهنا يطغى عليها جانب معنوي لا نصل إلى فهم تأثيره على المرض و لكن يمكننا أن نتخلص من هذه الصعوبة إذا قلنا أنها عبارة عن معالجة نفسانية.

تبدأ المعالجة بسرد الأحداث التي سبقت، و بعض المعطيات التي يمكن اعتبارها ثانوية تحظى بتفاصيل كثيرة و هذه التقنية لها قيمة استعادية .Retrospective يجري كل شيء و كأن "الطالب" يحاول جلب المريض ذي الانتباه الضعيف بالنسبة للواقع و نرى في ذلك نقطة تماثل مع الخطاب السياسي حيث يرسم الخطيب لوحة متشائمة عن ماض مظلم وحاضر متعب ومحفوف بالمخاطر لينتهي إلى رسم لوحة جميلة فيعد جمهوره بغد مشرق.

عندما يظهر جن أو روحاني فهو موضوع لوصف مركز مع تجهيز سحري يعطيه له "الطالب" بتفاصيل مطولة: ألوان مختلفة، سمات جسدية(لحية مثلا)، حيوانات مصاحبة، ثم يعاود التجنيد و كأن هذه الضمانات لا زالت غير كافية وجميع قوى المريض يجب أن تتجمع للهجوم.

يتعلق الأمر إذا ببناء نسق ليس فقط ضد تحرشات أو اعتداءات الأرواح بفضل طرق دقيقة و مغلقة ésotérique : لا تتأكد الفعالية إذا لم يقدم للمريض حل العقدة قبيل انتظار النتائج. إذا كانت أسطورة "الطالب" لا تلائم حقيقة موضوعية فهذا ليس مهما لأن المريض عضو في مجتمع يعتقد فيها: أرواح خيرة ومساعدة و أرواح شريرة و معادية، أشباح و كائنات خارقة و حيوانات سحرية جزء من نسق متجانس يؤسس النظرة الجماعية للكون cosmogonie يقبلها المريض و لا يشك فيها، غير أن الذي لا يتقبله هو الآلام و التي تشكل عنصرا خارجيا عن نسقه، و لكن بالالتجاء إلى "الطالب" يوضع المريض في مجموعة متماسكة العناصر.

لا يستسلم المريض بل يشفى، فالعلاقة بين الجن، الروحاني، الممنين، "دوك الناس" الخ علاقة داخلية في فكر المريض: هي علاقة رمز بشيء مرموز، "فالطالب" يعطي المريض لغة تمكنه من التعبير المباشر عن أحوال يستحيل التعبير عنها بصفة مغايرة.

يحاول " الطالب" إثارة تجربة، تنتظم عن طريق مكنزمات موضوعية خارج مراقبة الفاعل فتتضبط تلقائيا لتؤدي إلى سير منتظم، و يقوم "الطالب" بدور مزدوج فهو المتلقي و المتحدث قصد إرصاء علاقة مع وعي المريض، و يتعدى خطاب "الطالب" هذا الدور: فهو البطل مادام هو الذي يدخل في الجسم المهدد بوساطة أو بدونها ليحرر الروح المسجونة فيصبح الطرف الأساسي في الصراع.

و لا يكتفي الطالب بخطاب يتكلم فيه عن طريق رموز، بل يقوم بحركات أو أفعال ملموسة قد تكون متقطعة و لكنها ذات قيمة أو شحنة رمزية فتكون بذلك لغة، و بموجبها نعتبر المعالجة عند "الطالب" شبيهة بالتي عند "الشمان" و التي يعتبرها لفي ستروس « نوعا من التحريك ، فهي تارة تحريك للأفكار و تارة للأعضاء و لكن عن طريق رموز و بها يكف اللاشعور عن كونه هذا الملجأ من الخصوصيات الفردية، مخزن قصة فريدة و التي تجعل من كل واحد منا فردا لا يعوض فيصير بموجبها عبارة عن وظيفة: الوظيفة الرمزية، خاصية بشرية بدون شك و لكنها تشتغل عند كل البشر تبعا لنفس القوانين » [1]

4. دور الطالب في النسق العائلي

لقد حاولنا طيلة الفصول السابقة أن أرسم الملامح العريضة للوسط السحري الذي يعمل فيه "الطالب" و يعطيه تلك المصداقية الكبيرة التي يتمتع بها والمتمثل في جملة من الأفكار و المعتقدات و الممارسات السحرية. و يبقى ما استنتجنه من وجود خلفية جنسية لنشاط "الطالب" هي الميزة الأساسية، ومن ثمة يجب إبراز هذه الخلفية و ربطها بهذه الظاهرة الثقافية – الطالب– فنحن إذاً أمام معطى بيولوجي يجب اعتباره في إطار ثقافي أنثروبولوجي

[1] C. L.Strauss ibid p 224

إن الرّوايات[1] التي انطلقنا منها ذات طابع أسطوري تقدم ميزات مشتركة نسميها ثوابت تكمن في تكرار المواضيع التالية:

1 تكون الإصابة نتيجة عمل عدواني.

2 يرتبط العمل العدواني – السّحري– بالحياة الجنسية :زواج، إنجاب...

3 يكون المعتدي من الأقارب فتتميز علاقات القرابة بالصراع.

4 الطالب" وسيط مع العالم السّحري و يستمد نوع من القداسة من القرآن الذي يحفظه.

1.4 . *الترتيبات الاجتماعية*

يظهر الجنس و المجتمع من الوهلة الأولى من نظامين مختلفين. و تبين دراسة واقع أنثروبولوجي ، أن هذين القياسيين للواقع البشري، الجنسي و الاجتماعي يظهران في حالة تداخل و تراكب. و من الثوابت أن المجتمعات لها بنية إجرائية شبيهة (منع زنا المحارم، الزواج، التربية، استبدال) و لكن بصيغ مختلفة لترتيب العملية الجنسية، كما يمكن تجاوز هذه الترتيبات عن طريق بعض الإلتواءات أو الانحرافات. تستحوذ على الجنس مشروعية من كل نوع – اجتماعية دينية، أخلاقية، قانونية– و لعل أول منظم اجتماعي جنسي هو منع زنا المحارم بمعنى آخر "علاقات جنسية مع قريبات من نفس الدّم أو نفس الطبقة تظهر كنقطة التقاء للجنس و المجتمع." [2] و يرى هنا لفي ستروس اللّحظة الحاسمة في المرور من الطبيعة إلى الثقافة و محور لحركة ضرورية لتبادل النساء و التي ينتظم بفضلها نسق المصاهرة و القرابة بمعنى آخر الحقل الاجتماعي.

1.1.4. *العوائق الاجتماعية*

موازاة مع منع زنا المحارم، يستحيل الزواج لاعتبارات اجتماعية أخرى تنم عن ذهنية و تعبر عن بنية اجتماعية، و من خصوصيتها تواجد نوعين من الأخلاق: أخلاق نظرية و أخلاق الممارسات.

و لعل من أهم العوائق الاجتماعية قبول الوالدين. في مجتمعنا يتفتح الرجل على العالم الخارجي بفضل نمط نشاطاته وظيفته في البنية الاجتماعية، فمن المنطقي أن يخول للمرأة دور الحارس الأمين و اليقظ لتقاليد الأجداد. على أن مشاركة النساء في الأحداث الهامة و القرارات المتعلقة بالحياة الاجتماعية و العائلية و إن كان من الصعب تقييمها، مهمة جدا عندما تتجاوز الأطر الإلزامية للشرعية الصورية، فلها مثلا جزءا كبيرا في القرارات المتعلقة بزواج الأولاد، و لكن يبقى الزواج الأكثر أهمية من مهام الرجال، و غالبا ما توجه نية الزواج بإرشادات خارجية حيث تلقي في أسماع الأم الميول لطرف معين تدخل فيه اعتبارات اجتماعية مختلفة. و يجب الإشارة إلى أن البنية الاجتماعية لا تقبل مخالفة القواعد إذ هي تصرفات انحرافية و منها الزواج الذي يرفضه الوالدان، فيكون العقاب غالبا بتوجيه الأنظار الجاني. وأكثر من ذلك، تتمثل العقوبة في الطرد المؤقت أو النهائي من الجماعة في الحالات الخطيرة جدا. و تمثل هذه الوسائل قوة ردعية

---

[1] انظر المدونة في الملحق

[2] C.L.Strauss op cit "p51

خارقة و التي يمكن تسميتها بالرأي العام. "واش قالوا " ، "كثرت الهدرة"، عبارات شائعة الاستعمال.

و بفعل هذه الأيديولوجية، يحق للوالدين الاعتراض على الزواج. فإذا كان الأمر مسلمة في تزويج البكر، فإنه يفرض على الشاب تقليديا الأخذ برأي والديه.

و من المظاهر التي يرفض فيها الزواج نذكر ما يلي:

1.1.1.4.الانتماء العرقي

ونخص بالذكر الزواج بين البيض والسود خاصة في تلمسان. لقد رأينا أنه في عالم الجن هناك جن أبيض و جن أسود و أن استخراج الجن الأسود يستلزم إقامة حضرة بمعية السود القاطنين في المدينة. و من ألفاظ السخرية أو الشتم ما يسمى "الأزرق" و "عبدة خادم" و كذلك "الحرطاني".

و ينتمي هؤلاء السود إلى فرقة سيدي بلال، و تفسر الأسطورة هذا الارتباط، فهذا "السيد" حول ابنه إلى رجل اسود ليعاقبه على سخريته منه و دليل ذلك بياض كف اليد و الرجل عند السود. و يبقى الأهم في الأسطورة هو اعتبار السواد كعقوبة أو كما يقال سخط أو "دعوة" نتيجة التعدي على قداسة الأب.

يعتبر الزواج بين رجل أبيض و امرأة سوداء كارثة في العائلات التي عرفت هذه الظاهرة و يشتبه الالتجاء إلى "الطالب" إذ يمكنه تجاوز هذا العــائق. و على عكس ذلك يقبل الزواج بين امرأة بيضاء و رجل أسود خاصة إذا كانت المرأة من وضعية اجتماعية متواضعة و هذه الظاهرة مرتبطة بظاهرة العنوسة.

2.1.1.4. الأصل الجغرافي

و يبرز الأصل الجغرافي كشكل آخر من التفرقة و كعائق لعلاقة الزواج إذ الزواج بين رجل من المدينة و امرأة من الريف أو كما يقال الزواج مع "العروبية" أمر غريب. حتى و إن كانت بنت المدينة تتزوج بكثرة مع ابن الريف صاحب الوضعية الاجتماعية المرموقة فإن هذا لا يعتبر زواجا ناجحا بنفس القيمة الزواج من ابن المدينة صاحب الوضعية نفسها، و تظهر هنا قيمة الزواج كمؤشر على النجاح الاجتماعي. حتى و إن انتمى الزوجان إلى نفس الفضاء الجغرافي فهناك مستويات السلم الاجتماعي التي تتدخل و الذي يعلل بالنسب البيولوجي أو السلالة، و يمكننا اعتبارها كبناء معياري يخصص للفرد موقعا في سلم الأجيال و في المجتمع. و من هذا يجب السهر على مراقبة و تكافؤ المبادلة ما دام الزواج هو التقاء الأنساب. و ليست الأنساب أشخاصا فقط و لكن كذلك ما يحملونه من رأس مال اجتماعي ورمزي. و من ذلك المثل الذي تستعمله النساء يطمح شخص في الزواج من فتاة ذات مستوى اجتماعي أهم فتقول " كل قدرة يجي عليها كسكسها " أي أن كل واحد يجب أن "يناسب" (يصاهر) من مستواه الاجتماعي. و الذي يهمنا هو أن السلالة معيار اجتماعي يقام عليه الزواج، فيقبل الزواج إذا طابَقَ المعيار ويرفض إذا خالفه. و تبرز مشكلة السلالة عائقا اجتماعيا آخر داخل النسب ذاته متمثل في المفاضلة بين نسب الأب و نسب الأم والذي نتطرق إليه بعد حين.

3.1.1.4. العائق الفزيولوجي

و تشكل العذرية عائقا آخر، فيجب أن تكون الفتاة عذراء أو "عزبة" أي بكرا كما يقال و هذا للمحافظة على نقاوة السلالة. و تعتبر العذرية برهانا على عدم وجود علاقات جنسية سابقة مادام أن المرأة هي المسؤولة على نقاوة السلالة. ويترتب على هذا أن زواجا يكون فيه الطرفان من حالة مدنية (بالمفهوم القانوني) مختلفة أمر مستغرب و حتى إن وقع فمن النتائج المترتبة على ذلك

بروز صراعات في أوساط الجماعة: نتحدث هنا عن زواج بين الأعزب والأرملة أو المطلقة، إنه نادر و لا ينظر إليه بعين الرضا، أضف إلى ذلك فشرط السن أساسي حتى إذا كانت المرأة عذراء. و نتكلم هنا عن شاب يتزوج ممَن تفوقه سنا فتنعت المرأة هنا بكلمة "الشارفة " مثلها مثل أنثى الحيوان- خاصة الأليفة- أو الخضراوات التي تصبح صلبة بعد مرور وقت قطافها، و كأن المرأة التي تقدم بها العمر تكون أصعب على الرجل و خاصة على محيطه، كما يشتبه في أخلاقياتها.

و تحدد قيام الزواج أحادية العلاقة الزوجية، حتى و إن يسمح بتعدد الزوجات من الناحية النظرية، فالأخلاق العملية ترفضه ذلك انه يشتبه في المرأة التي ترضى بالزواج من رجل متزوج، فيشار إليها بعبارة " أداته على اولاده " أي بمعنى فصلته عن أولاده، و تدل لفظة "الشريكات" على الصراع.

تظهر هذه العوائق قبل الزواج و أما بعده فهناك شروط تثبت العلاقة الزوجية أو تلغيها و منها خصوبة المرأة والعلاقة مع نساء عائلة الزوج خاصة أمه أي "الختَنَة ". و تعتبر العلاقة التي لا تكلل بإنجاب أطفال خارجة عن المعيارية الاجتماعية للعلاقة الجنسية المرتبة في الإطار القانوني و هو الزواج. تعتبر المرأة مسؤولة عن عدم الإنجاب، فكم من امرأة طلقت لذلك. و الأمر لا يقف عند هذا الحد إذ تعتبر العلاقة مع التي لم تنجب ذكورا خارجة كذلك عن المعيار و يعلل الكثير من الرجال زواجا ثانيا بعدم إنجاب الزوجة الأولى للذكور و منهن من تطلق، و يدل هذا على التفرقة الاجتماعية على أساس الجنس و التي تبدأ منذ الولادة، فالمرأة عند عودتها من المستشفى، تستقبل بالزغاريد إذا كان مولودها ولدا، و بصمت إذ كان المولود أنثى.

2.4. "الطالب في تعزيز أو تجاوز هذه العوائق

نجد التفسير الذي يعلل تَمَكّن هذه العوائق في الأعمال التي قام بها بيار بورديو Bourdieu.P و التي شكلت سسيولوجية أنثروبولوجية تركز على عالمية المنافسة من أجل رأس المال الاجتماعي. ففي هذه المنافسة، يعاد إنتاج الهيمنة حسب منطق يمكن قراءته من خلال أصناف من رأس المال الاجتماعي والعنف الرمزي. و تمتاز بانتشارها في كل الفضاء الاجتماعي فتسيس كل الصراعات، و هذا ما يجعل السياسة تذوب في كل الممارسات الاجتماعية و تدخل عدة أطراف في المنافسة من أجل المشروعية.

حتى و إن اهتمت أعمال بورديو الأثنوغرافية بالقرية القبائلية فإنه يمكن تعميم النتائج على الفضاء المغاربي. إن الرجل حريص جدا على شرفه و يسيره كما يسير رجل الأعمال مؤسسته مهتما في ذلك بالاحترام في القرية أو الحي أو المدينة أي في وسط الأشخاص الذين يقيم معهم علاقات يومية من قرابة و جوار و تجارة الخ... هذا الحس بالشرف ليس خاص بنخبة فقط، بل إنه في متناول العامة و الخاصة إذ يحصل كل فرد عليه عند الولادة و كأن الأمر عبارة عن ثروة تعبر عن شرف السلالة، و يمكن للفرد أن يحافظ عليها و ينميها أو يتلفها. تنمية تجعله يظهر حس شرفه على انه أكثر حدة من أبيه أو أخوته أو أعمامه. و في المقابل يستفيد هؤلاء من هذا المجهود الفردي. و إذا أتلفه فهذا يعود على القرابة على شكل "حشومة". الشرف و الحشومة ينتميان إلى نفس سجل القبول الاجتماعي.

و نسق المعيارية مضبوط " بحس الشرف حيث يسير الصراع بإعطائه أساسا سيكولوجيا و يؤمن وحدة الجماعة بضمان سلم مدني من خلال الارتباط بقانون تصرف يغرس في الأطفال من خلال التربية والذي يصبح صيغة تفكيـــر و تصرف و هو ما ترجم بالاعتياد Habitus يعبر عن

الاهتمام بالذات. ذلك أن كل واحد يبحث عن تقديم أحسن صورة عن نفسه للآخرين و يخشى بل يروعه ما يقال عنه. ما يسمى بحس الشرف، (الذي) ليس إلا صيغة تفكير و تصرف تسمح لكل فاعل توليد كل التصرفات المطابقة للقواعد انطلاقا من عدد صغير من المبادئ الضمنية كالتصدي و الرد، و هو ما يتم بفضل ابتكارات عديدة و التي لا تتطلب مجريات محددة الشكل للطقس فقط. و تبدو العلاقات اليومية مبنية أو تخضع لنسق من القيم يضبطها حس الشرف. على أن هذه المبالغة في الشرف و هذا التصرف الطبيعي ethos هدفه الأول ضمان السلم الاجتماعي و الثاني يبدي نوعا من الاستعراق ethnocentrisme ، قائمة على النقاوة البيولوجية للسلالة. و هناك نوع من الصراع الخفي بين مختلف الجماعات المتمثلة في العائلات حيث تتصارع من أجل امتياز تشريف السلالة و النسب عن طريق المنافسة(1).

فمن هنا تقرأ علاقات الشرف مع عالم النسوة الذي يسيره مبدأ الحرمة و له نفس المفعول لمبدأ الشرف عند الرجال يمكن تسميته كذلك الحياء. " فبهذا ، تكون الحرمة من طبيعة نسوية، يكتب بورديو، يتعارض الإحساس الفعال للنيف، من طبيعة الرجال. إذا كانت الحرمة معرفة بمقدس الرجال بمعنى آخر أساسا بالمؤنث، فالنيف خصلة الرجال على الإطلاق" [2]

إن المرأة شخصية هامة في الهيكل الأسطوري الطقوسي (هذا المفهوم المتكرر عند بورديو هو الذي صار في الأعمال اللاحقة الحقل الرمزي) و حاضرة بقوة في الخيال الذي يرتب الفضاء الاجتماعي حسب منطق ازدواجي فتظهر كالوجه الآخر للرجل، و منطق يرجع إلى النظائر: مغلق/مفتوح، الداخل/الخارج، المقدس/المدنس، اليمين/الشمال، سحر/الدين... هذا ما جعل إدمون دوتي يكتب : "عند البربر كما عند العرب القدماء، تتعاطى النساء بالخصوص السحر، و تبين لنا الإثنوغرفيا المقارنة نفس الشيء عند الكثير من الشعوب البدائية و الشعوب المتقدمة في الحضارة. وضعية المرأة و الخاصية الفيزيولوجية "للمجروح الأبدي" بالنسبة للبدائيين موضوع حيرة و تخوف، يظن أنها مختلفة جدا عن الرجل، لها طابع أساسي غريب و مقدس و سحري و لهذا نعزلها عنه. و تزداد هذه السمة حدّة لأن المرأة لا تشارك في الغالب في الطقوس، و منه فهي مقصاة من تجارة المقدس أو الممنوعة فتعود إليها عن طريق السحر و الذي يصبح لديها نوعا من الدين، من مستوى أدنى"[1]

كما أن الرجل هو عون البنى الخارجية و المرأة عون البنى الداخلية التي تحدد مركزها و دورها، فالمرأة ليس لها رأس مال اجتماعي تدافع عنه بل هي في حد ذاتها رأس مال اجتماعي لأبيها أو اخوتها أو زوجها، و يجب حراستها لأن لها القدرة على تحطيم ما هو سبب عيش هؤلاء الرجال الذين تربوا في هذه الصيغة من التفكير و التصرف، فموضوع السلطة التي تخضع لها المرأة هو الحفاظ على الحرمة، و معناه أن المرأة سيدة في بيتها ما دام تصرفها مطابقا للمنطق الاجتماعي المهيمن و الذي تعيد إنتاجه كما غرس فيها منذ الطفولة ثم تعلمه بدورها عندما تصبح أما.

و المرأة ليست متعاملا جنسيا فقط: بل إنها الشخص الذي عن طريقه يعاد إنتاج السلالة أو النسب، مع فكرة أن الرجال أبناء الرجال و ليس النساء اللواتي تعتبرن كافتراض مسبق للتكاثر البيولوجي فمن واجبهن احترام المعيار الهام لنقاوة الدم و منها الفكرة الثابتة لعذرية البنات كما ذكرناه، ووضع المرأة في الفضاء المنزلي مستور عن أنظار الخارج. و إعادة إنتاج المجتمع يقوم على معيار النقاوة و التي يفترض أنها تحافظ على رأس مال جيني موروث عن الأجداد كما يجب توريثه للأحفاد في حالته الأصلية. هذه الأيديولوجية الأبوية تبني خيال أفراد الجماعة و ترتب

---

(1) Pierre Bourdieu, *Esquisse d une théorie de la pratique*, Genève Droz 1972 p31

2 Pierre Bourdieu ibid. pp34-35

1 إدمون دوتي نقلا عن يلس شاوش مراد المرجع نفسه ص 30

لإستراتيجيات زوجية تدخل فيها عناصر مرتبطة بالوسائل المادية و المصادر الرمزية. فالزواج كما يفسره بورديو هو ظاهرة اجتماعية معقدة وغائبة عن الفضاء العمومي.

على أن مساهمة بورديو في معرفة المجتمع المغاربي مهمة جدا في إطار سسيولوجية العائلة التي يقول عنها أنها فرع من السسيولوجية السياسية، ذلك أن الجماعات العائلية في بحث عن التأثير على بعضها البعض و دخولا في المنافسة، تجند موارد مختلفة لفرض نفسها في الساحة، حيث أنها تتصرف كوحدات سياسية متحاربة بوسائل سلمية، فهي مسألة الإستراتيجيات العائلية و الزوجية، و هي عبارة حربية يستعملها بورديو لتبيان أن الرابطة الاجتماعية تشغلها العدوانية بما في ذلك علاقات القرابة و المصاهرة و التي من المفروض أن تغذى بأحاسيس عاطفية و مودّة. إننا نرى في الطالب إحدى الوسائل المجنّدة في هذا الصراع والمنافسة.

يبين "الطالب" أن العلاقات غير مستقرة بين أفراد مجموعة يفترض أنهم متحدون و متضامنون. "فالطالب" وسيلة تبين لنا ديناميكية الخلاف التي تحرِّكها توجهات متعارضة من تلاحم و شقاق تأخذ منبعها في الجماعة الأولية. "تكره خويا و نكره ألي يكرهه"، "خوك خوك لا يغرك صاحبك" أو "خوك ما يكره لك غير الموت" "دمك هو همك" تعطي هذه الأمثال المعروفة جدا القياس أو المدى لهذا التوجه المزدوج و المتعارض و الذي عن طريقه يعاد إنتاج المجتمع المغاربي. ألم يبدأ تاريخ الإنسانية بقتل الأخ fratricide ؟

و القرابة كلمة مملوءة بالمعاني الضمنية في الرابطة الاجتماعية و لكنها مبنية بذاكرة انتقائية تقلل من شأن المجموعة القرابية من نفس الرحم – إلا إذا كان هناك نجاح خارق– و الذي يقصي القرابة ذات القيمة الاجتماعية الضعيفة أو المنحطة. فالقرابة تستعمل في التقييم، على أنها ضمان يشهر للاستفادة من صورة ذي قيمة للذات. إنها رأس مال اجتماعي يعطي الحق في المصداقية و الاحترام. وإذا كان تصرف أحد أفراد القرابة ليس قدوة فإنه يخرج من ذاكرة النسب بمرور الوقت، فلا تحافظ هذه الذاكرة إلا على ذكريات لها علاقة بالوضعية الاجتماعية و ليس مع الوضعية في النسب. و نستنتج من هذا وجود استعمال اجتماعي للقرابة بمنطق اكتناز الموارد الرمزية . إن حدود الجماعة لا تعرف بعلاقة الدم كما يزعم خطاب الأفراد عن أنفسهم و لكن في" الواقع كما يكتب بورديو، بنية جماعة مرتبطة بالوظيفة التي هي مبدأ تأسيسه و تنظيمه ". إنه مبدأ القرابة العملية فهو قاعدة تأسيس الجماعات، و الذي يعطي أكثر أهمية للوظائف الاجتماعية منها للمركز البيولوجي. و بموجبه، الفرد يعرف نفسه بانتمائه لجماعة يقدم فيها أبناء أعمامه عن أخوته إذا كان الأولون معروفين أكثر. و من هذا تتولد الطبيعة المتذبذبة أو المضطربة لحدود الجماعة التي تؤدي وظائف سياسية بالنسبة للسلطة الرمزية التي عن طريقها تستقر علاقات القوة المسجلة في العالم الموضوعي و العالم الخيالي الذي يعيد بناء السلم الاجتماعي ابتداء من النسب الأسطوري[1].

يسأل سائل ما دور الطالب في مسائل الزواج و القرابة إذا ما كان هنالك بنى تحدد تصرف كل فرد و لا يمكنه الخروج عنها مخافة ردع اجتماعي متمثل خاصة في الرأي العام ؟ فحسب بورديو الأشخاص لهم درجة من الحرية بالنسبة لتحديدات البنى الرمزية و التي تقرأ من خلال خطابهم و كأنها مطلقة. فالقواعد موجودة و كل واحد يحاول إظهار أنه يحترمها خاصة بإبداء ذلك للعيان، لكن هناك ما هو خفي، لا يبرز و لا يذكر و الذي يتعلق بالإستراتيجية الغير معلنة من أجل تلبية منافع مادية و رمزية بالنظر إلى الموارد التي بحوزة الفرد. فالإستراتيجية لا تتعارض مع القاعدة بل إنها الغرفة الخلفية. و من هذا يمكننا اعتبار "الطالب" جزء من هذه الغرفة أو عنصرا من

[1] بورديو المرجع نفسه ص 81

الإستراتيجية. فالقاعدة العليا التي تنظم القواعد الأخرى هي الشرف. أما الإستراتيجية فهي الحساب الذي يتمثل في احترام صوري للقاعدة مع الحفاظ على ما يمكن. و نتيجة هذا نقول أن القاعدة من مهام الرجال و الإستراتيجية للنساء. بعبارة أخرى يمكن التمييز بين ممارسات رسمية و ممارسات استعماليه فيها يدخل الالتجاء إلى "الطالب" بهدف التأثير على المعيار سواء بتقويته أو الإخلال به، فحمايته أو تجاوزه يتحدد بوضعية المستعمل في الممارسات الرسمية و الممارسات الإستعمالية، خاصة في علاقات القرابة. يضع الزواج في علاقة جماعتين تقبلان بالمصاهرة و التصارع رمزيا مع التقديم المتبادل لتحديات خاصة في إدخال عضو جديد في الجماعة، و يمكن تغيير التوازنات داخلها بين النساء خاصة عند الأم و "عروستها" المستقبلية. "و لكل هذه الأسباب، فإن أعضاء الجماعة يلجأون إلى إستراتيجيات زوجية يقيم فيها الأعوان مصالحهم الشخصية والجماعية. الإستراتيجية هي القرابة الإستعمالية و التي تتكلف بإقامة الزواج، تاركة للقرابة الرسمية إظهار أن القواعد محترمة الزواج يعطي فرصة، يكتب بورديو، لملاحظة كل ما يفرق، فالقرابة الرسمية في الممارسة واحدة، ثابتة، ومعرّفة نهائيا بالمعايير و البروتوكولات للنّسب، و القرابة الإستعمالية ذات تعاريف و حدود مختلفة و كثيرة بعدد المستعملين و فرص الاستعمال. تحيك القرابة الإستعمالية الزواج و القرابة الرسمية تقيم الاحتفال "[1]

تتكون القرابة الإستعمالية من الأشخاص الأكثر قربا و مصالحها عامة تعبر عنها الأم، بناتها و أخواتها، مدافعات عن الميزات الإيجابية بعابرة نفعية للولد الذي يراد تزويجه. فهي لا تقصي الرّجال لكن سلطة القرار فيها للنساء. تحدد الإستراتيجية في الجماعة الإستعمالية إذ ليس لها وجود رسمي، فلا تنجر نتائج عن مصلحتها فهي غير معترف بها جماعيا حيث تترك التحضيرات في طلب الزواج لهذا النوع من القرابة و لا يشكل الرفض "حشومة"، إنّه فعل نساء و ليس له نتائج.

يظهر تعارض بين مفهوم القرابة الإستعمالية و القرابة الرسمية فيما يسمى بالزواج المفضل. و تفضل الأيديولوجية الأبوية السلالة المنحدرة من الأب أو الموازية له ذلك أن الزواج من بنت العم مفضل من الناحية النظرية و لكنه قليل الوقوع. و يقول بورديو في هذا الصدد " مما لا شكّ فيه أنّ الزواج من بنت العمّ يستمد الوضعية التي يحتلها في الخطاب الأثنولوجي لتطابقه مع التمثل الأسطوري الطقوسي لتقسيم العمل بين الجنسين و خاصة الوظيفة المنوطة بالرجل و المرأة في العلاقات بين الجماعات. و التساؤل الذي يفرض نفسه: كيف أن الزواج من بنت العم ذو قيمة أيديولوجية و من جهة أخرى قليل الممارسة ؟ و سبب ذلك هو وجود مسافة كبيرة بين النظرة الأسطورية الطقوسية للعالم و الواقع الممارس المتميز بالالتزامات و المصالح مقنّعة بالمعتقدات الجماعية و الكذب المؤدّب"[2].

يدخل الزواج من بنت العم يدخل في تمثل نقاوة الدّم و الذي يدفع لعلاقات زوجية داخلية. فالجماعة تحافظ على نسائها لأعضائها الذكور. فباستثناء الأخت بسبب منع زنا المحرم inceste، فالمرأة الأكثر قربا و الأكثر تمثيلا لجماعة الرجال هي بنت العم " كذلك أحسن النساء أو أقلهنّ سوءا هي المرأة المنحدرة من الرجال من نفس النسب أي بنت العم، فهي أكثر النساء ذكورة " [1]. فبنت العمّ من الجنس المؤنث مذكر على خلاف نساء أخريات بإمكانهنّ الحط من قيمة نسب الزّوج لفائدة نسبهنّ، فلا يوجد هذا الخطر مع بنت العم لأن الطرفين لهما نفس الجد.

---

[1] بورديو المرجع نفسه ص 96

[2] بورديو المرجع نفسه ص127

[1] بورديو المرجع نفسه ص128

لكن هذا الزواج ترفضه أم الزوج لأنّها في وضعية منافسة مع كل نساء نسب الزّوج. و الزواج المفضل للأمّ هو ذلك الزواج الذي يجمع بين ابنها و ابنة أخيها أو أختها. و يتحدد القرار بعلاقة قوّة داخل البيت حيث يمكن أن يتولّد عنه زواج مع بنت من قرابة أبعد لتفادي بنت العم أو العمّة و بنت الخال أو الخالة.

إن العلاقات الجنسية ظاهرة بيولوجية تدخل في إطار ثقافي مرتبط بجميع جوانب الحياة الاجتماعية من خلال مؤسسة الزواج الذي هو المعيار. فكل علاقة تدخل في هذا الإطار متى استطاعت أن تدخل تعتبر عادية. فقد بيّنا أنّ الزواج ليس علاقة دائمة الاستقرار، فلا يكفي أن يطابق الزواج الصورية القانونية و لكن هناك موازن قوى يجب الحفاظ عليها. و يعتبر الزواج بالنّسبة للمرأة المؤشر الأساسي للنجاح الاجتماعي خاصة إذا استفادت هي و أهلها في عملية التبادل. لكن التوازن في الزواج يبقى مرتبطا بعاملين يمكن أن نسميهما ظرف بعد الزواج، و أولها العلاقة مع أهل الزّوج خاصة الأم و الأخوات وثانيها الإنجاب.

لقد بيّنا أنّ الزواج تطبعه علاقات تنازعيه relations conflictuelles يظهر دور الطالب في إيجاد توازن أو تميّيل الكفّة لأحد الأطراف. فأم الزوج أو "الختنة" تلجأ إليه كوسيلة ردعية ضد زوجة الابن. كما تلجأ إليه أم الزوجة أو "النسيبة " لتحصين موقع لإبانتها من الاعتداءات السحرية المحتملة.

فيمكن للإنجاب أن يخلّ بعلاقة الزواج في حالتان: الحالة الأولى تتمثل في انعدامه. فقد كانت تعتبر المرأة إلى وقت قريب جدا المسؤول البيولوجي الوحيد عن عدم الإنجاب. فكم من نساء طلّقن لأنهن لم تنجب أطفالا أو كما يقال "ما ضناتش ". و تستعمل كلمتين للدلالة على المرأة التي لا تنجب أولها العاقرة و الثانية تستعمل للشتم أو كما يقال "المعايرة"– بمعنى ذكر العار– و هي "تيناشة" و يقال عن الرجل "تيناش". يشكل الإنجاب هاجسا خاصة لدى المرأة لأنّ غيابه ينفي غاية وجودها في البيت ويلتجأ للطّالب لبعث أو إحياء هذه الوظيفة، و زيادة على بعض الممارسات نذكر منها أنّ المرأة يجب عليها أن تقطع البحر حتى تتمكن من الإنجاب. كما تنصح المرأة كذلك بلحس الحنّة في يد العروس ليلة زفافه إضافة إلى طقوس الحزام التي تهدف إلى تهيئة كل الظروف بطريقة سحرية تعين على الإنجاب بالإضافة إلى الزيارات إلى الأضرحة.

و لا يتوقف الأمر عند انعدام الإنجاب، فحتى و إن وجد يكون لازما على المرأة حسب المعيار الاجتماعي للعلاقة الجنسية السوّية أن تنجب ذكورا لما للذّكر من أهمّية في التمثل الشعبي للنسب الذي يعتبر المرأة التي لا تنجب ذكورا قد أخلت بالوظيفة التكاثرية المناط بها و يحمّلها مسؤولية ذلك. و هناك كثير من المعتقدات المرتبطة بالتنبؤ بجنس المولود الجديد نذكر على سبيل المثال الرؤية أو المنام. فإذا رأت الحامل شيئا من جنس المذكر فالمولود يكون ذكرا و العكس صحيح، أضف إلى ذلك الزيارات إلى أضرحة الأولياء و ما يشبهها و طلب الإعانة منهم لإنجاب الذكر مقابل بعض القرابين من تبخيرة و نقود و أضحية من أجل الحصول على الولد. و يقال عن الولد المدلل أنه " مشري على ربي و مطلوب على الصّالحين " بمعنى أنّ الوالدين أنفقا الكثير في سبيل الحصول عليه. و من الرجال الذين يطلقون زوجاتهم من يقدّم العقم أو إنجاب الإناث فقط كسبب كاف و مقبول للتزوج من امرأة أخرى و يتبع هذا الأمر سواء تطليق الأولى أو تركها في البيت و يقال في هذه الحالة "زاد عليها الشريكة " و تتميز العلاقة بين"الشريكات" بالصراع الحاد و المستمر سواء عن قرب أو عن بعد بواسطة "الطالب" حتى تحافظ كل واحدة على الزوج و بالتالي البقاء في الإطار المعياري لتواصل أداء الوظائف الاجتماعية.

و لما كان الزواج هو الإطار المعياري و الإلزامي للعلاقة الجنسية المؤسسة على وظيفة التكاثر فالإسراع بالدّخول فيه يجنب الوقوع في وضعية اجتماعية صعبة: و هي العنوسة. غالبا ما يردّ

أمر الفتاة التي لم تطلب للزواج و العزوبة المشبوهة للشّاب إلى عمل سحريّ يسمى "الثقاف" وهو من اختصاص "الطّـــالب". و تشكل العنوسة وضعية منبوذة، و تعتبر نتيجة عمل سحريّ أو الثقاف كما هو الحال في العزوبة المزمنة و كأن العنوسة في التمثل الشّعبي مرض لأنه يعطل الوظائف الاجتماعية، إنها تهميش، حيث تتأذى منها عائلة الفتاة. تنعت العانس بالبوار و كأنّها سلعة لم تجد مشتري، و يقال في هذا السياق مثلا للأم أو الأب "كل سلعة عندها كيالها" أي كل بضاعة لها زبون، و ذلك تأدبا أو رأفة بأب العانس أو أمها. كما ينعت الشاب الذي لا يرفض الزواج بالرغم من توفر الشروط المادية و الرمزية بعبارة " عازب اليهود " فالعزوبة المزمنة أمر مشبوه فيه. فالأم تلجأ إلى "الطّالب"، لأنه وسيلة لإدخال ابنتها أو ابنها في إطار المعيار.

أن تدخل للمرأة في المعيار و تصمد أمام الخلافات المترتبة عنه و تأدية الوظائف البيولوجية و الاجتماعية و الاجتهاد للبقاء في الإطار و هذه أربع مجالات يتدخّل فيها الطّالب. ففي التمثل الشّعبي، و حسب الاستعمال يمكن "للطّالب" مساعدة الفتاة على إيجاد زوج أو إبقائها في هذه الحالة إذا ما كان زواجها مضرّا بمصالح آخرين وذلك يحدث في التنافس على رجل، فهو إذا يمَكِن من تجاوز العوائق الاجتماعية أو تعزيزها و الصمود في الخلافات خاصة مع أم الزوج يترتب عليه نتيجتين فإما أن تهيمن الواحدة منهنّ أو يهيمن عليها و هذا مصطلح أساسي في علم الاجتماع. ففي حديث عن رجل أعرفه يمتاز بقلّة الطموح و الحركية قالت لي قريبته أن زوجته و أمه "متعاونين عليه " أي كلتهما تلجأ إلى "الطّالب" للهيمّنة عليه و طبعه هو نتيجة لكل ذلك. أما تأدية الوظيفة البيولوجية فقد بينّا أن النّساء والبعض من الرجال يسعى من خلال اللجوء إلى "الطّالب" مع استعمال و سائل أخرى لإنجاب أطفال في حالة العقم أو إنجاب الذكور إذا لم يمنحها الله ذلك، كما يتدخل "الطّالب" للإخلال بالوظيفة البيولوجية من خلال عملية "الربيط " فحسب المعتقد الشّعبي يستطيع "الطالب" منع الزوجان أو أحدهما من الممارسة الجنسية. أما الاجتهاد للبقاء في الإطار "فالطّالب" يتدخل ليؤمّن البقاء فيه من خلال الاحتياطات المتخذة لإبعاد كل ما يمكن أن يشكل خطرا و قد يلجأ إليه في التفريق بين الزوجين لشل كل الوظائف التي كانت تؤسس اجتماعهما المنوطة بهما. و قد ذكر القرآن الكريم هذه المسألة في قصة هاروت و ماروت "و اتّبعوا ما تتلوا الشّياطين على ملك سليمان و ما كفر سليمان و لكنّ الشياطين كفروا يعلّمون النّاس السّحر و ما أنزل على الملكين ببابل هاروت و ماروت و ما يعلّمان من أحد حتى يقولا إنّما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلّمون منهما ما يفرّقون به بين المرء و زوجه و ما هم بضارّين به من أحد إلا بإذن اللّه و يتعلّمون ما يضرّهم و لا ينفعهم و لقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق و لبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون"[1].

[1] سورة البقرة آية 102

خاتمة

و في ختام هذا العمل يمكننا القول بأن الواقع الاجتماعي غني و معقد جدا و لم نهتدي إلى نظرية اجتماعية تحيط بكل جوانب هذا الواقع كشبكة متداخلة خيوطها. و قد يتوهم الباحث و يوهم القارئ في الخلط بين الواقع و النظرية المتبعة، فالنظرية ما هي إلا وجهة نظر و لكن ليست الواقع حيث أن الظاهرة المدروسة تقدم في حالة من النقاوة و قد خلّصت من كل ما قد يعلق بها. إن الباحث في العلوم الاجتماعية كتلك الشخصية في الحكايات العجيبة تجد أشياء لم تكن تبحث عنها و هنا يكون الباحث أمام حلين: فإما الإعراض عنها و إما إدراجها في البحث ولكن هذا الحل يصّعب من الوصول إلى التدقيق.

إن الموضوعية في دراسة المتعلقة بالثقافة ليست سهلة المنال ذلك أن إحداث قطيعة مع تصورات قديمة ليس هين. فعلى الباحث تسجيل الدراسة في إطار نظري للعلوم الاجتماعية مع كل ما يتطلبه هذا العمل من ابتعاد عن مرجعية أيديولوجية و الطموح إلى التعميم.

و لقد حاولنا في دراسة هذه الظاهرة الثقافية الربط بين بنية تفكيرية و بنيـــة اجتماعية أي بين صغة تفكير و تصرف و ما يحددها في التنظيم الاجتماعي، فوجود "الطالب" مستمد من معتقدات جلها سحري و البعض منها ديني، فسلطته ليست بهبة طبيعية بل إن المجتمع هو الذي يخولها له ليكون صمام الأمان لفئة تجد صعوبات في التلاؤم مع التنظيم الاجتماعي و المعايير التي يفرضها. "فالطالب" كمرآة عاكسة لذهنية سحرية لا يفسر وجوده إلا في علاقته مع التنظيم الاجتماعي للعملية الجنسية عبر مؤسسة العائلة و التي في النهاية ما هي إلا تسييرا للجسم على المستوى الفردي و إنتاج للأجساد على المستوى الاجتماعي و هذا ما يسمى البقاء.

و من خلال الفص الأول لهذه الدراسة بينا كيف يتمثل المعتقد الشعبي الوقت مبرزين العلاقة الوطيدة مع بعض الممارسات السحرية خاصة تلك المتعلقة بكل ما يمس الجنس، النسوي أساسا، فالطالب و مستخدميه يشتركون في هذه التمثلات.

و بينا في الفصل الثاني فيه البناء الاجتماعي للفضاء على أساس أن هذا الأخير نتاج اجتماعي، فوصلنا إلى ربط فكرة القداسة بهذه التصور مبينين أن قداسة الفضاء مرتبطة اشد الارتباط بكونها مأهولة بالأرواح العلوية المختلفة يتحاشه ا الناس و يقدمون لها القرابين المختلفة، و القربان هو يميز أساس فكرة المقدس.

و بالرغم من أن المعتقدات و الممارسات المرتبطة بظاهرة الأولياء كان بالإمكان إدراجها في فصل تمثل الفضاء في المعتقد الشعبي إلا أننا تناولناها بمفردها في الفصل الثالث فبينا أن هذه الظاهرة التي في أصلها وليدة التصوف أي أن فكرا دينيا امتاز به الخاصة تحول إلى دين شعبي يأخذ بعين الاعتبار هموم و تطلعات العامة منهم. و قد أفرزت ظاهرة الأولياء و المرابطين ظاهرة الطلبه و اعتبرنا ذلك أثرا منحرفا و ميزة الأثر المنحرف أنه يشكل ظاهرة غير مقصودة.

و تابعنا في الفصل الرابع نقطة أخرى يشترك فيه الطالب مع مستخدميه و هي استشراف المستقبل و الاطلاع على الأسرار الغبية و كانت هذه الفكرة سائدة في الفكر الصوفي مرد ذلك إلى خصائص طبيعية أو تحكم في تقنيات. و بينا أن الطالب يلبي تلك الرغبة الطبيعية في الإنسان المنبعثة من تخوفه من المستقبل و تجذر فكرة البخت فيه.

و كان لازما ربط جميع المعطيات المحصل عليها و التي اعتبرناها عناصر النسق السحري الديني لنصل غالى تأويل يأخذ بعين الاعتبار هذه العناصر انتهينا إلى ربط هذه الظاهرة بأحد الأنساق الاجتماعية و هو النسق العائلي و خلصنا إلى أن الطالب وسيلة تستعمل في إطار المنافسة التي تميز الاستراتجيات العائلية. إن " الطلبه " عنصر من النسق السحري الديني لا يمكن فهمه إلا في ارتباطه مع النسق القرابة. يمكننا الطالب من إدراك التمثلات الجماعية للمقدس و التي يتقاسمها مع مستخدميه، و من جهة أخرى فهم كيف يسمح بتوافق بين حس المقدس، المقدس الشعبي و بالتالي أخلاقي، و الحس العملي.

و بناء على فصول هذه الدراسة يمكننا القول ان الفرضيات التي وضعناها قد لقيت ما يعزز صحتها على ارض الواقع من خلال المعايشة و ما ورد إلينا من أخبار شفوية

و أخيرا يمكنني القول بأن ما حققته هذه الدراسة هو الوصول إلى وضع اللبنات الأولى لبناء موضوع دراسة مستقل بذاته و بمنظور يتجاوز النظرة الجزئية.

قائمـة المـراجـع

مراجع باللغة العربية:

1. القرآن الكريم.

2. ابن الحاج، تاج الملوك، بيروت، المكتبة الشعبية، (د. ت).

إبراهيم ابن الحاج، شموس الأنوار، الدار البيضاء، (د. ن)، (د. ت.)

ابن خلدون، المقدمة، دار و مكتبة الهلال، بيروت 1988.

3 -ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار صادر، بيروت، 1991

4 -ابن مريم البستاني، في ذكر الأولياء و العلماء في تلمسان ، تحقيق محمد بن أبي شنب، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، 1986.

5 -د.إبراهيم بدران، و د. سلوى الخماس، دراسات في العقلية العربية الخرافية ، دار الحقيقة، بيروت، ط3

6 -أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، 1981.

7 -احمد المرزوقي، مع البدو في حلهم و ترحالهم، الدار العربية للكتاب، 1980

8 -احمد أمين، ضحى الإسلام، الجزء الرابع، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، 1962

9 -احمد أمين، دليل المسلم الحزين، سلسلة صاد، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر 1990

10 -احمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، المطبعة الخيرية المغربية، ج 1،

11 -الإمام اليافعي الشافعي، الدر النظيم في خواص القرآن العظيم، المكتبة الثقافية بيروت،

12 -البوني، منبع أصول الحكمة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط. 1995 / I.

13 -الديربي، مجربات الديربي الكبير ، المكتبة الشعبية، بيروت، 1991

14 -السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، بيروت، المكتبة الثقافية، 1973، ج. 2.

15 -السيوطي، آية الكرسي، معانيها وفضائلها، تحقيق وتعليق: يوسف البدري، (د.م)، (د.ت.)

16 -المرزوقي، الجواهر اللماعة في إحضار ملوك الجن في الوقت والساعة، بيروت، المكتبة الشعبية، (د. ت.)

17 -السيد الحسيني، السر الرباني في علوم الفلك والروحاني، (د.م.)، مطبعة النصر، (د.ت.) .

18 -بوعلي ياسين، الثالوت المحرم – دراسة في الدين و الجنس و الصراع الطبقي ، دار الطليعة بيروت، 1985

19 -د. حسين أحمد أمين، دليل المسلم الحزين، سلسلة صاد، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990.

20 -د.خليل أحمد خليل. المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع. دار الحداثة للطبع، الطبعة الأولى بيروت 1984.

21 -حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3، 1986.

22 -حمدان بن عثمان خوجة، المرآة، تحقيق محمد العربي الزبيري، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع الجزائر، 1975

23 -حياة الرايس، جسد المرأة من سلطة الإنس إلى سلطة الجن، القاهرة، سينا للنشر، الطبعة الأولى، 1995.

24 -سامية حسن السعاتي ، السحر و المجتمع، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، الطبعة الثانية، 1983

25 -سعد جلال، في الصحة العقلية، الأمراض النفسية و العقلية و الانحرافات السلوكية، دار الفكر العربي.

26 -طالب عبد الرحمن بن احمد التيجاني، الكتاتيب القرآنية بندرومة من 1900-1977، ديوان المطبوعات الجامعية، 1983.

27 -عبد الفاتح الطوخي الفلكي، السر المكشوف في طب الحروف، بيروت، المكتبة الثقافية، (د.ت)

28 -عبد الفاتح الطوخي الفلكي، إغاثة المظلوم في كشف أسرار العلوم، بيروت، المكتبة الشعبية، (د. ت.).

29 -عبد الفتاح الطوخي الفلكي، سر الأسرار في علم الأخيار، بيروت، المكتبة الشعبية، (د. ت.)

30 -علال الفاسي، التصوف الإسلامي في المغرب، مجلة الثقافة المغربية، العدد 1،1970.

31 -عبد المالك مرتاض ، الميثولوجيا عند العرب ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ، 1989

32 -د. غالي شكري، العرب بين الدين و السياسة، مقال مقتطف من مجلة الإسلام و السياسة، دار موفم للنشر، الجزائر، 1995.

33 -د. فيلالي مختار الطاهر ، نشأة المرابطين و الطرق الصوفية و أثرها خلال العهد العثماني ، دار الفكر القرافيكي للطباعة و النشر، باتنه، الطبعة الأولى بدون تاريخ

34 -قمر الكلاني، التصوف الإسلامي مفهومه و تطوره، دار مجلة الشعر، المكتبة العصرية، بيروت.

35 -د. كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف و التشيع، دار المعارف، مصر الطبعة الثانية

36 -كمال الدين الدميري، حياة الحيوان الكبرى، (د.م.)، المكتبة الإسلامية، (د. ت.).

37 -لطيفة الأخضر، الإسلام ألطرقي ، دار سراس للنشر ، 1999

38 -مبارك بن محمد الميلي، رسالة الشرك و مظاهره، دار البعث للطباعة و النشر قسنطينة، ط 3، 1982

39 -محمد بن مرزوق التلمساني، المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن، تحقيق ماريا خيسوس، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، 1981
40 -شفيق مقار، السحر في التوراة والعهد القديم، دار رياض الريس، لندن، الطبعة الأولى، 1990
41 -محمد الجوهري، علم الفلكلور، دار المعارف، القاهرة، 1980.
42 -محمد الجوهري الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية، الجزء الأول من دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1983.
43 -محمد فريد وجدي، الإسلام في عصر العلم، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، لبنان
44 -محمد نسيب، زوايا العلم و القرآن، دار الفكر، الجزائر.
45 -محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر، (د.ت.)، ج. 2
46 -مبارك بن محمد الميلي، رسالة الشرك و مظاهره، الطبعة الثانية، 1982، دار البعث للطباعة والنشر
47 -محمد فريد وجدي، الإسلام فيعصر العلم، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1989
48 -نادية بلحاج، التطبيب والسحر في المغرب، الرباط، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، 1986.
49 -نور الدين طوالبي، الدين و الطقوس و التغيرات، ترجمة وجيه البعيني، منشورات عويداد بيروت، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، 1983
50 -نيكلسون، الصوفية في الإسلام ، ترجمة نور الدين شريبة ، مصر 1951.
51 -وليام هاولز، ما وراء التاريخ، ترجمة أحمد أبو زيد، دار نهضة مصر، القاهرة،
52 -واليس بدج، السحر في مصر القديمة، ترجمة وتقديم: د. عبد الهادي عبد الرحمان، لندن–بيروت–القاهرة، سينا للنشر–مؤسسة الانتشار العربي، ط. 1998 / I
53 -يوسف ميخائيل أسعد، السحر و التنجيم، دار النهضة للطبع و النشر ، القاهرة ، 1978.

رسائل جامعية

– احمد بن احمد ، ظاهرة الوعدة تطورها و خصائصها الاجتماعية و الثقافية، وعدة سيدي يحي بصبرة، رسالة ماجستير مرقونة، نسخة موجودة بمعهد الثقافة الشعبية بتلمسان.

- د. العيد مسعود، المجتمع الجزائري في العهد العثماني، رسالة جامعية لم تنشر.

- L'khdir Aicha, *Mal, maladie, croyances et thérapeutiques, le cas de Casablanca*, Thèse en ethnologie, université de Bordeaux II, 1998.

الدوريات:

1 -قدور. محمد، وعدة سيدي الحسني بوهران، جريدة الخبر ، العدد 2328، جويلية 1998 .

2 -د. عبد الحميد حاجيات، سيدي محمد الهواري، شخصيته و تصوفه، مجلة الثقافة، العدد 88، جويلية و آوت 1985.

3- محمد العبد الله، المزار ذلك الوسيط المسحور، مجلة النهار العربي الدولي من 02 إلى 08 فبراير 1981

4- جريدة اقرأ، العدد 33، من 7 إلى 13 جمادى الأولى 1428ه (24 إلى 30 ماي 2007).

مراجع باللغة الأجنبية

1- Laroui. A., *L'histoire du Maghreb*, Tome 2, collection Maspero, Paris 1976

2. - Choiaib Abdeslam A., *Revue africaine*, N°50 année 1906.OPU Alger

3. D[r]. Akhmisse. M., *Médecine, Magie et sorcellerie ou l'art traditionnel de guérir*, Imprimerie du Maroc, Eddar El Beida, 1985.

4. Alfred Bel, *Islam mystique*, revue africaine, n°69, 1928

5. - M. Aslim ،*Magie et sorcellerie au Maroc actuel* ،Thèse pour le Doctorat de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1990

6. P. Bourdieu. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz Genève 1972.

7. P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie* , Que sais-je, p u f, Paris, 7° ed ,1985

8J. L. l'Africain, *Description de l'Afrique : tierce partie du monde*. Vol 3, Nouvelle édition annotée par Ch. Schefer, Paris : Leroux, 1898.

9. – Bastide. R. *Sociologie des mutations religieuses*, P.U.F, Paris, 1970.

10. - G. Bousquet*, L'Islam maghrébin, introduction à l'étude générale de l'Islam*, La maison des livres, Alger, 4° édition, 1954.

11. - G. Camps. *Aux origines de la Berberie : monuments et rites funéraires protohistoriques*, Arts et métiers graphiques, Paris, 1961

12. - J. Cazeneuve, *Sociologie du rite*, P.U.F, Paris, 1971

13.M.Y.Chaouch, *Le Hawfi poésie féminine et tradition orale au Maghreb*, OPU Alger 1986

Claudine Chaulet, *Présentation des dehors in Espaces maghrébins- pratiques et enjeux*, ENAG URASC 1989.

14. Joseph Chelhod, *Les structures du sacré chez les arabes*, Editions maisonnaire et larose

15. Coppolani et Dépont, *Les confréries religieuses musulmanes*, éditions 1897.

A. Cuvillier, *Manuel de sociologie*, Tome II, PUF, Paris, 1970

16 J.M. Dallet, *Recits du M'Zab : Textes berbères de l'oued M'Zab et traduction*, FDB, Fort National, 1965.

17. Desparmet.J, *Ethnographie traditionnelle de la Mitidja* in *revue africaine* :- N° 50 année 1906./ N°51 année 1907/ N° 63 année 1922/ N°64 année 1923/ N° 65 année 1925/ OPU Alger

18. M. Détienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981.
19. Devulder. M., *Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des Ouadhias*, in La Revue Africaine, t 105.
20. Doutté. E., *L'Islam algérien en 1900*, Alger, 1900

21. Durkheim. E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F, 1998

22. - M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot , Paris, 1983.
23. Emir Abd el-Kader ،*Ecrits spirituels* ،Paris, Seuil, 1982

24. *Encyclopédie de l'Islam*, tome I A-B

25. E. Evans-Pritchard, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandés*, Paris, Gallimard, 1972.

26. J. Favret- Saada, *Les mots, la morts, les sorts : la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard, 1977.
27. Devereux. G, « *Normal et anormal* », in *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, Paris, 1977

28. J. Frazer, *Le Rameau d'or*, 4 vol., Paris, Robert Laffont, 1981-1984
29. S. Freud, l'Homme Moïse et la religion monothéiste -.

30. Ernest Gellner, *Apendulum swing theory of Islam*, Annales de sociologie, 1968.

31. D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1983

32. Victor Karady, Marcel Mauss, Œuvres, 1. *Les fonctions sociales du sacré*, Les Editions de Minuit, Paris , 1968

33. B. Kilborne, *Interprétation des rêves au Maroc, La pensée sauvage*, Claix, 1978.
34. E. Lefebure, *Revue africaine* N°63 année 1922

35. Emile Laoust, *Noces Berbères*, Edisud, Paris, 1993

36. C. L. Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris, 1967.

37. C. L. Strauss, *Le regard éloigné*, Plon Paris 1983

38. C. L. Strauss, *Anthropologie structurale* Plon Paris 1958

39.B. Malinowski, *Magic , Science and Other Essays*, New York, Doubleday, 1948

40. B. Malinowski, *Les Jardins de Corail*, Paris, Maspero, 1974.
41.Georges Marçais, *Tlemcen*, librairie Renouard, Paris , 1950.

42.Marzouk Mohamed, Remarques pour une lecture critique de l'idéologie du mouvement réformiste musulman algérien, Revue URASC, Cahier n°3, 1990
43.M. Mauss et H. Hubert, « *Esquisse d'une théorie générale de la magie* », L'Année sociologique 7, 1903 (Reproduit dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950).
44. M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* , PUF Paris 3°ed 1985.

45.Panoff. M. et. Perrin. M., *Dictionnaire de l'ethnologie*, Payot, Paris, 1973

46.V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, Genève, Droz, 1968.

47. J. Piaget*, La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, Alcan, 1926

48. Plantade. N. *, La guerre des femmes. Magie d'amour en Algérie,* La boite à documents, Paris, 1988.

49. Louis Rinn, *Marabouts et Khouans,* Alger, 1884
50.L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss,* Paris, Odile Jacob, 1999

51.. Tambiah. S., Magic, *Science, Religion and the scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press.

52. Traki Bouchara Zanad, *Le dar el arbi,* in *Espaces maghrébins pratiques et enjeux,* ENAG URASC 1989

53.E.B. Tylor, *La civilisation primitive,* 2 vol., Paris, Reinwald, 1876
54. Marie Virolle Souibess, *Une figure de la limite : le seuil domestique* in *Espaces maghrébins – pratiques et enjeux*, ENAG URASC 1989
Edward Westermarck, *Les cérémonies du mariage au Maroc*, Le Simoun, Paris, 2003.

فهرس المواضيع

الفصل الثاني: الفضاء و الجن في المعتقد الشعبي

الفصل الخامس: الوظائف الاجتماعية "للطلبه"

3. النسق العلاجي في المداواة عند "الطالب"

4. دور الطالب في النسق العائلي

ملخص

إن "الطالب" شخصية تمكننا من تناول التمثلات الجماعية للمقدس و التي يشارك زبائنه فيها و من جهة أخرى يمكننا من فهم كيف يوقف بين حس عملي و حس مقدس (المقدس الشعبي) و بالتال ي أخلاقي. أننا نتساءل عن ما إذا لم يكن "الطالب" ذلك الموظف الاجتماعي الذي يمأسسه المجتمع والذي لا يجد في ذاته منبع سلطانه كما كان يقول هوبير و موس و انطلاقا من ذلك نريد إبراز الطابع ألتنازعي، كلوحة خلفية، للاستراتيجيات الزوجية و التي لا يشكل فيها سوى حلا مؤقتا.

الكلمات المفتاحية: "الطالب"، الدين، الذهنية السحرية، المقدس، التمثلات، الأولياء،

RESUME : Le Taleb nous permet d’appréhender les représentations collectives du sacré qu’ils partagent avec ses clients, et par ailleurs comprendre comment il concilie sens pratique et sens sacré (un sacré populaire) et par conséquent morale. Nous nous demandons si le taleb n’est pas ce fonctionnaire que la société institue et qui ne trouve pas en lui-même la source de son pouvoir, comme disaient Hubert et Mauss. nous mettre en évidence le caractère conflictuelle, comme arrière plan, des stratégies matrimoniales dans lesquelles le Taleb n’est qu’une solution provisoire.

Mots clé : religion, mentalité magique, sacré, profane, représentations, les saints

Abstract: The Taleb allows us to apprehend the collective representations of the sacred that he shares with his customers, and also to understand how he reconciles the foncional practices with the popular sacred or morale. We wonder clarifying the Taleb’s role within the social institution that does not the source of his magical power, and thereby put in evidence the conflict, as background of marriage in which the Taleb is only a temporary solution.

Key words: religion, magic mentality, holy, profane, representations, The Saint

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان –

كلية الآداب و العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية

قسم الثقافة الشعبية

أطروحة دكتوراه في الأنثروبولوجيا

" الطلبه " بين الذهنية السحرية و المرجعية الدينية

إعداد الطالب : طواهري ميلود

تحت إشراف: أ.د. عبد الجليل مرتاض

السنة الجامعية: 2008 - 2009

ملخص

يعد موضوع بحثنا من المواضع الهامة في حقل الدراسات الأنثروبولوجية خاصة و انه يتناول ظاهرة " الطلبه " في تموقعها بين الذهنية السحرية و المرجعية الدينية

إن موضوع بحثنا يندرج في مجال المعتقدات الشعبية التي تدل على مجموعة معارف وتصورات شعبية، تلك المعتقدات التي يؤمن بها الناس و هي تتعلق بالعالم الخارجي أو العالم فوق الطبيعي و التي تعبر عن نظرة معينة للكون cosmogonie .

تتسم هذه المعتقدات بخصائص تميزها عن سائر الأنواع الشعبية الأخرى؛ فهي من جهة أصعب في التناول وأشق في الدراسة لأنها باطنة في صدور الناس وهي لا تلقن من طرف آخرين ولكنها تتشكل بصعوبة على خلاف اللهجة مثلا المنطوقة والمكتوبة و هي من جهة أخرى تتطلب وجود مجتمع يتفق على رموزها . فإذا كان اللباس الشعبي وأدوات الزينة عناصر ثقافية تستمد قيمتها من إظهارها للناس، فللعادات الشّعبية لا بد لها من أن تمارس فتبرز بالضرورة إلى الملأ ؛ و هي مع تمكنها في أعماق النفس الإنسانية ليست حكرا على منطقة دون أخرى حتى و إن تنوعت فهي معروفة في الأرياف و الحواضر، يمارسها الأميون و المثقفون.

و تتجلى هذه المعتقدات في نسق من الأفكار والأحاسيس التي تحرك النّاس إزاء الظواهر الطّبيعية كالليل و الشمس والقمر الخ، وفي تصوراتهم حول أسرار بعض الظواهر النفسية كالأحلام والحظ والعين والاطلاع على المستقبل بأنواعه ووسائله . و هي بذلك ظواهر ثقافية متشابهة و متواجدة في مختلف أنحاء العالم وهي راجعة إلى بعض العمليات الثقافية كالتقارب و الانتشار . و نضيف إلى كل هذا فكرة الأرواح و الشياطين و القدّيسين و « الفتش»، و كذلك الطلسم والحجاب والحرز التي يحررها « الطالب»وهو قلب اهتمامنا.

تدخل ظاهرة الطالب في إطار الممارسات السحرية الدينية المنتشرة بصورة ملفتة للانتباه في القطر الجزائري حيث نجدها في كل ربوعه، كما أنها تشكل موضوع أحاديث و زيارات و أشكال طقوسية خاصة فهي لا تمارس بمفردها و إنما تندرج أفكار و ممارسات أخرى معها لتشكل ما يمكننا أن نسميه نسقا دينيا سحريا يجب كشف عناصره.

و إذا كان السحر قد نال من الاهتمام ما شكل لوحده تراثا في الثقافة العربية الإسلامية و في العلوم الاجتماعية الغربية فإننا، و في حدود اطلاعنا، لم نهتد إلى مؤلف يتناول حصرا وبصفة نسقية ظاهرة الطالب، فلم يهتدي الدارسون إلى هذه الدراسة باعتبار المسألة من العادات الشعبية التي اندست و اندرجت في مضمون العقائد والطقوس الإسلامية أو المنسوبة لها في الشمال الإفريقي.

فإذا كان العديد من المؤلفات و الأبحاث قد دونت الجوانب المختلفة المرتبطة بهذه الظاهرة في بلاد المغرب العربي حيث هناك إجماع على أن المعتقدات السحرية هي من بقايا وثنية و تأثيرات خارجية لثقافات عرفتها هذه البلاد، فهناك وجه من هذه الظاهرة لم يحظى بعناية الباحثين إلا قليلا رغم أهميته الفائقة فلم نعثر على دراسة عميقة و مستقلة حول الموضوع نريد بهذا دراسة الآليات التي تحرك هذه الظاهرة و سر تواصلها و بقائها على الرغم من التطورات التي عرفتها هذه المنطقة و بالأخص الجزائر في شتى المجالات. و هنا تتبادر لنا مجموعة من التساؤلا ت و التي سترتسم الخطوط العريضة للإشكالية:

ما سر بقاء ظاهرة ألطلبه في المجتمع الجزائري بل و توسعها حتى أصبحنا نقرأ عنها في وسائل الإعلام؟ فهل يرجع ذلك إلى ترسخ العادات والتقاليد أو إلى الوازع الديني قد يمثل الطالب عنصرا منه أو إلى عامل أخر أم هل في ذلك حس عملي يدفع الزبون إلى استعمال الطالب حتى ينسجم مع ما ينتظر المجتمع منه وبالتالي يستجيب لمتطلبات النسق الثقافي؟

كما يمكننا أن نتساءل عن ما إذا كان «"الطالب»" يشكل ظاهرة ذات بعد ديني و معرفي واقتصادي و سوسيولوجي أم هي عبارة عن تركيب عقائدي أصيل أين يختلط الديني بصفة حميمية مع مجموع الحياة الاجتماعية؟ أم إذا كان عنصرا ثقافيا يكشف لنا التقسيم الاجتماعي للجنس، ليس لأن الدين عند المرأة يختلف في جوهره عن الدين عند الرجل، و لكن لأنها تستعمل رمزية مغايرة، وبناء على دلك يمكننا من قراءة التنظيم الاجتماعي؟ و إن كان واجبا على الإثنولوجيا أن لا تتوقف عند الاهتمام بالدين على مستوى مذهبية الباطنية فقط لأن الدين الشعبي وإن اتسم بعدم الاتساق و تارة التناقض، فهذا لا يقلل من أهميته.

و بناء على ما سبق، يمكننا التوجه نحو النظم التي يخضع لها الطالب، فهل هي نظم طرقية أو نظم المداواة الدينية أو تموقع للطالب في بنية تعارض بين التعبدية و التعزيم أو الرقية أم هو إعادة تأويل الزمن الخطي الذي تعيشه الحضارة من خلال الزمن الدوري؟

و قد تجتذبنا الإثنولوجيا القانونية حين نستفسر عن إمكانية اعتبار الطالب معرِّف للقانون إذا سلمنا بوجوده، ليس عند وجود عقوبة تقرها محكمة افتراضية ولكن عندما يعترف المجتمع، عرفيا بالطبع، لشخص بمشروعية استعماله الإكراه البدني ضد أو لصالح احد أفراد هذا المجتمع؟

و يمكننا أيضا أن نسأل عن ما إذا كان الطالب يشكل نسقا و بالتالي إيجاد تفسير لذلك ليس في النسق نفسه فحسب، و لكن بالخصوص في العلاقة التي يقيمها مع محيطه أم هو نشاط في قيمته مؤسس على اعتقاد باطني غير مشروع لسلوك و بمعنى آخر هل هناك مبررات حسنة.

و قد تطول قائمة الأسئلة و هذا إن دل على شيء فإنما يدل على تشعب و تعقيد المسألة إذ أنها تمس جوانب متعددة.

إن بحثنا هذا محاولة قراءة في التصور و الاستعمال الشعبيين للمقدس من خلال شخصية الطالب و ذلك من أجل توضيح الترابط الموجود بين الالتجاء إلى خدمات هذا الشخص والتمثل الشعبي للمقدس.

و يستمد الموضوع أهميته أيضا من انه يمكننا من تسليط الضوء على جوانب ظل يحوم حولها الغموض في فهم هذه الظاهرة و تفسير سلوك الناس على أنها من الآثار المنحرفة التي تولدها ظاهرة أخرى (و هي ظاهرة الأولياء و المرابطين) و من ثمة إبراز عناصر تفيد البحث في العلوم الاجتماعية من خلال التناول الأنثروبولوجي الذي يسمح بتجاوز الحدود الإبستمولوجية لمختلف الاختصاصات إذا ما أخذنا بعين الاعتبار تدخل جوانب عديدة و مختلفة في هذه الظاهرة.

إن اختيارنا الولوج في عالم « الطلبه » مبعثه كذلك تلك الرغبة في الكشف عن هذا العالم وما يطرحه من مفارقات خاصة لتموقعه في الواقع اليومي بين السحر والدين وهذا ما لمسناه من خلال المعايشة الميدانية حيث تبين لنا اضطرابا في المواقف. فمن جهة يرفض الكثير من النّاس هذه المعتقدات لعدم ارتكازها على أسس دينية أو منطقية بل و يعتبرون اللجوء إلى خدمات « الطالب» تصرفا لا أخلاقي؛ فعلى سبيل المثال تتناعت النّسوة في خصامهن بهذا العمل أو بصفة الساحرة للدّلالة على تعاطي السّحر ، ومن جهة أخرى يظهر لنا الواقع حقيقة ثانية وه ي إقبال الناس على خدمات « الطالب » لتحقيق أغراض مختلفة كالمداواة من أمراض شتى و تشجيع زواج غير مرغوب فيه و الوقوف وراء طلاق وبصفة عامة كل ما يتعلق بالعملية الجنسية

كمعلية يضبطها المجتمع لإنتاج و تسيير الجسم لإعادة إنتاج ذاته.

و من **الدوافع الموضوعية** إلى وجهتنا إلى هذا الموضوع الرغبة في تأسيس نظرة علمية في تناول هذه الظاهرة الاجتماعية دون الوقوع في تأويلات تتسم بالذاتية من جهة و الحرص على إقامة تلك القطيعة الابستمولوجية مع الأفكار المسبقة حتى نصل إلى إنتاج خطاب من منظور انثروبولوجي حول هذه الظاهرة، فاهتمامنا هنا هو فهم لماذا يلتجأ الناس إلى الطالب عوض الحكم على هذا التصرف بمعايير أخلاقية و التي ليست من اختصاصنا. إن اختيار موضوع بحث ليس بالأمر الهين ذلك انه تجتذبنا أحداث الواقع أي ما هو ظرفي و من ثمة حرصنا على تناول موضوع ذا طابع بنائي لأننا نطلق من كونه مرتبط ببنية فكرية و ببنية اجتماعية.

يعتبر هذا الموضوع من مواضيع الساعة و الذي يجب التطرق إليه خصوصا ونحن نشهد رجوعا قوي لهذا النوع من الممارسات حتى و إن لم يكن على الشكل المعروف في المجتمع الجزائري بل و أكثر من ذلك أصبح هذا العالم معروضا على قنوات تلفزيونية فضائية اختصت في هذا المجال مع إدخال تقنيات التسويق و جعلت من كل ذلك سوقا بالمعنى التام الكلمة، و عليه يمثل هذا الرجوع سلوكا سيكو اجتماعي وبالتالي موضوعا مهما بالنسبة لعلم الاجتماع و الأنثروبولوجيا .

و أما الأسباب **الذاتية** التي دفعتنا لاختيار هذا الموضوع هو الميل الشخصي لما يمس من قريب أو بعيد بهذه الموضوعات الأنثروبولوجية لعل نجد في ذلك الإجابة عن تساؤلات تشكلت في الصبا من جراء الحكايات و الأساطير التي تلقيناها (من خلال التنشئة الاجتماعية) عن أفراد من الأقارب و غيرهم و التي زرعت في أذهاننا صورا استعصى علينا التخلص منها والمتمثلة خاصة في بعض المخاوف التي استبطناها و هي في الحقيقة تابوهات (tabou) كانت تضبط سلوكنا يستحضرها البال خاصة عند تجاوز بعض الحدود الاجتماعية أو القيام بأعمال فيها شيء من الخطورة.

كما سمحت لنا التجربة الشخصية من أن أحد التلاميذ ممن أشرفت عليهم خلال السنة الدراسية 1998/1997 يقع دائما في غيبوبة داخل القسم فيبدأ بالبكاء و يحمر وجهه حتى أنني أصبحت أتعرف على هذه الحالة مسبقا . و كان يتغيب كل يوم سبت، فلما تحدثت إليه عن سبب فقده لوعيه وكذا الغياب المتكرر ردّ علي قائلا :« إنّ جارتنا تريد بأمي سوءا فكتبت حرزا وضعته في عود أدخلته في ثقب برميل كانت أمي تعيره لها و منذ ذلك الوقت صرت « مسكونا » مملوكا لامرأة

تمنعني من الدّراسة و تريد الزواج بي، و قد قيل لي أنني سأصاب بالحمق إن فعلت. جربت عدة طرق للتداوي، إنني أتغيب كل يوم سبت للذهاب لزيارة ضريح سيدي أبـي مدين كما زرت أولياء آخرين بناحية عين يوسف و زناته، وفي كل مرة أقدم الذبائح، كما ذهبت إلى عدة "طلبه" فأخبرني أحدهم عن كل شيء ». لقد شكلت هذه الواقعة دافعا هاما اهتدينا به إلى الاهتمام بهذا الحقل و قد كان هذا لنا دافعا لمعرفة خبايا هذا الوسط.

و لعل الصداقة التي كانت تربطنا بالسيد أحمد لما كنا نزاول التدريس بثانوية الحنايا، بضاحية تلمسان و الذي كان بموازاة التعليم يمتهن نشاطا موازي لـ «طالب» أو « فقير » هي العامل الأساسي الذي بعث فينا هذا الاهتمام، و كانت هذه الصداقة نافدة تمكنا من خلالها الإطلال على عالم «ألطلبه» و ما يدور فيه من تصورات و ممارسات، كما شكل زميلنا بالنسبة لنا مخبرا متميزا أفادنا بمعلومات كثيرة و مفيدة لبحثنا فمكننا من تلك الألفة الضرورية مع موضوع البحث و التي بدونها لا يمكننا أن نصل إلى ما هو خفي وما هو عميق.

لقد أضحى « ألطالب» ذلك الشخص الذي يلبي حاجة اجتماعية، بل و هو مؤسسة ولّدها واقع اجتماعي معين وعليه لا يمكننا في سيّاق ابن خلدون عزل «الطالب » عن حقل المعتقدات الشعبية في السّحر والممارسات الطقوسية المرتبطة به.

ظلّت الدراسات الغربية أسيرة « الفكرانية» باعتبار هذا المجال مرآة لصنف معرفي عرفته الإنسانية بالرغم من أن المدرسة السوسيولوجية اعتبرته نسقا يستخدم فيه عنصر بشري أي ما يعادل « الطالب » في الفضاء الثقافي المغاربي والذي يتّخذ أوجها متعددة فتارة الكاهن و تارة الساحر وتارة المداوي و تارة رجل الدين بالنسبة للعنصر الرجولي أما عند النسوة فهناك «الدرويشة» و «القزانة» و «المرابطة»، و بناء على ذلك فما هو سوى عنصر ينم عن ذهنية تعكس بنية اجتماعية .

إن النظرة المعرفية عاجزة عن أن تفسر لنا سرّ بقاء هذه الظاهرة الم تسمة باللاعقلانية أو غير المنطقية بتعبير فيلفريدو باريتو (V. Pareto) و التي يميزها بعدم توافق الأهداف مع الوسائل، وعليه من حقنا أن نتساءل عن المبررات أو بالأحرى المبررات الحسنة التي تقف وراء بقاء وانتشار هذه الظاهرة في عصر غزت فيه العلوم كل مجالات الحياة ففسرت للإنسان الكثير من خبايا الوسط المحيط به و خبايا ذاته الفيزيولوجية والنفسانية ؟

من الوجهة النظرية، لا يعترف النظام الاجتماعي « بالطالب» ، لكن الواقع يُظهر ازدواجية في الموقف اتجاه هذا الشخص و معنى ذلك أنّه من الناحية الواقعية يعترف له (على الأقل عن طريق قصص يغلب عليها الطابع الأسطوري) بقدرات متعددة و خارقة تكاد تماثل المعجزة أو بالأحرى الكرامات التي اقرها الفكر الصوفي (وبالتالي بسلطان) : القدرة على الفعل، التأثير على الأفراد والأشياء والأحداث، و تأمين الحماية للأشخاص، و العائلة، و المحاصيل وشتى الخيرات من اعتداءات محتملة تصدر عن الأقارب على وجه الخصوص.

إذا سلمنا بأن « الطالب» يمثل عنصرا لنسق، فبناء على ذلك يجب التساؤل عن مكونات هذا النسق أو الوسط الذي يعطيه المصداقية الضرورية في تدخلاته والمتشكل من مجموعة تمثلات يشترك فيها مع زبائنه. و للإجابة على ذلك ركزنا بصفة خاصة على التمثلات الخاصة بالوقت و التمثلات الخاصة بالفضاء، بتعبير آخر بنية الزمن و المكان

و إذا تعرضنا للغاية من هذا النسق بمعنى آخر عن الحاجة التي يلبيها على مستوى الفرد أو المجتمع، يمكن اعتبار « الطالب» أداة أو وسيلة تؤدي وظيفة اجتماعية معيّنة، و إذا لم يكن الأمر كذلك، فهل هو إذن نتاج اجتماعي يعبّر عنه بصفة مغايرة و على هذا الأساس هل يمكننا الوصول إلى البنية العميقة التي يعبر عنها ؟

إن « الطالب» شخصية تتعدد أوجهها، معقّدة و غير واضحة، عالمة وشعبية، خاصة و عامة، تاريخية وخرافية في آن واحد و الحكايات التي تحدث عن أفعاله الخارقة كثيرة، تروى بحماسة وخوف كبير وكأنه الوحيد الذي يستطيع الوقوف بين عالم المقدس و الذي تغمره الكائنات الروحانية و عالم المدنس، عالم الواقع الاجتماعي.

و من هذه المنطلقات يمكننا اعتبار «الطالب» كمؤسسة أساسية لتفهم النظرة الشعبية للمقدس ، فمن جهة نتساءل عن ارتباطه بالعالم السحري من خلال الذهنية التي تؤسس للسحر و من جهة أخرى نتساءل عن مدى ارتباطه بالمرجعية الدينية إذا سلمنا بأن المقدس هو ما ارتبط بالدين من خلال نصوصه و طقوسه؟ إن الجواب على هذا التساؤل غير كاف ذلك لأنه يشكل عقبة بحيث يلزمنا إطار النظرة التفكيرية.

و من اجل تخطي هذه العقبة ، سوف نعتبر « الطالب» تجاوزا لنظام خلقي اجتماعي ، بعبارة أخرى هل هو مؤسسة تمكن من التوفيق بين الحس العملي و حس المقدس وبالتالي الأخلاقي ،

ومتسائلين عن ما إذا لم يكن «الطالب» ذلك الساحر موظف المجتمع، غالبا مؤسس من طرفه والذي لا يجد دائما في ذاته منبع سلطانه الخاص كما كان يقول هوبير (Hubert) و موس (Mauss) ؟ أم يمكننا من فهم ضرورة النزاع كلوحة خلفية في الحياة العائلية و خارجها، و «الطالب» ما هو إلا الحل المؤقت.

تَعْتبر التيارات الذاتية أو الفردانية في علم الاجتماع و الأنثروبولوجيا الظاهرة الاجتماعية تعبيرا عن وعي فردي و بالتالي فهي مؤسسة على مبدأ حرية الفرد وقدرته على التأثير في محيطه الاجتماعي، وأما الموضوعية فإنها تعتبر ما يصدر عن الفاعل الاجتماعي كمرآة عاكسة للبنية الاجتماعية و منفذا لأوامرها ، و بناء على ذلك تجرنا النظرة الذاتية إلى الاهتمام بطموحات الفرد و أما الموضوعية فتؤدي بنا إلى طموحات النظام الاجتماعي أو ما يسمى بالنسق الثقافي.

لا يمكننا في هذا المقام أن نتغاضى في دراسة الظاهرة الثقافية المتمثلة في « الطالب » عن المعتقدات و الممارسات السّحرية ذلك لأنّ مكانته مستمدة منها ، فهي الوسط الذي يغذيه، و الوجه الإجرائي له، إنه العامل و خدماته من طقوس أو قراءة أو كتابة أو مداواة يدعمها الاعتقاد في قدرته على التأثير على الأشياء.

و لا يمكن أيضا إهمال الجانب البراغماتي في دراسة ظاهرة «ألطالبه » و المعتقدات والممارسات السحرية المتعلقة بها سواء تعلق الأمر بمصلحة مادية أو رمزية و هذا ما يدفعنا إلى اعتبار هذا الحقل مسرحا لمصالح اقتصادية مادية و مصالح رمزية تمكننا من إبراز اختلال في التوازن بين طموحات الفرد و طموحات النسق الثقافي . وبناء على ذلك الرد على إ.دوتي (E.Doutté) الذي كتب بأنّ « النّساء على وجه الخصوص تتعاط الممارسات السّحرية، و مرد ذلك بصفة عامة إلى كون المرأة لا تشارك في تجارة الأشياء المقدّسة أو الممنوعة، فهي تعود إليها تحت غطاء السّحر الذي يصبح بذلك نوعا من الدّين، و لكن دين من درجة أسفل » فنعارض الرأي انطلاقا من أن عالم المعتقدات و الممارسات السحرية و «الطالب» كنواة لنسق منظم متجاوبا مع البنية الاجتماعية للعائلة كإطار ثقافي للعلاقة الجنسية الموجهة لإعادة إنتاج الأجسام البشرية الضرورية لبقاء المجتمع يخصص ل لمرأة دورا فاعلا في السحر الشّعبي و دور مستهلك في سحر المختصين(سحر النخبة) الذي يمثله « الطالب»

و إذا اعتمدنا هذا الشاهد يمكننا أن نصوغ ثلاث فرضيات:

الفرضية الأولى: إذا اعتبرنا « الطالب» كنواة الذهنية السحرية فما هي إذا المكونات الأخرى لهذا الوسط و كيف و من أين يستمد سلطته ؟ و هل يتجلى من خلاله التصور الشعبي للمقدس؟

و في الفرضية الثانية: نعتبر الطالب ظاهرة وليدة ظاهرة أخرى و نريد هنا القول بأن الطالب ما هو إلا الأثر المنحرف، كما يقول أقطاب الفردانية المنهجية، لظاهرة الأولياء و المرابطين و التي هي كذلك اثر منحرف للممارسة الصوفية في بلاد المغرب العربي. فإذا كان الولي هو الوسيط الأول بين العالم المقدس و العالم الدنيوي فالطالب يشكل وسيطا ثانيا يعتمد كثيرا على الأول.

و نرى في الفرضية الثالثة أن دور « الطالب » يتجلى من خلال تبيان اختلال التوازن بين طموحات الفرد و طموحات النسق الثقافي و عليه فما أصل هذا الاختلال و ما هي نقطة التوازن؟

و أما المنهج الذي اعتمدنه فإنه يرتكز أساسا على طروحات الأنثروبولوجيا البنيوية، فنحن نهدف إذا إلى دراسة الترابطات بين ممارسة ثقافية و بنية تنظيم اجتماعي نبرزها في إطار عملي . اخترنا الأنثروبولوجيا البنيوية إطارا نظريا ذلك لأنها تبحث عن الثوابت.

وأما الإطار الإجرائي المتبع في البحث فهو المنهج الوصفي و التاريخي ، و هو عبارة عن مسار علمي ميداني نظري متكاملين فيما بينهما يتبع في دراسة تستهدف موضوعا أو ظاهرة أو جهة مجزئة في الواقع الملاحظ.

و اعتمدنا الملاحظة المباشرة بجمع بصفة أوّلية روايات وذكريات شخصية، و مقالات الجرائد ... و هي مع الاستجواب المعمّق لمخبرين متميّزين منهجية تفضل دراسة الحالة حتى نتمكن من فهم معنى تصرفات الفرد و في الوقت نفسه إضاءتها بمعرفة الظرف الاجتماعي و الثقافي الذي تسجل فيه هذه الممارسات.

أتاح لنا انتماؤنا لهذا المجتمع بعض التسهيلات و شكل في ذات صعوبات، فأما **التسهيلات** مكنتنا إلى حد ما من جمع المادة وهي ناجمة عن معايشتنا لأحداث و ملاحظتنا لظواهر متعلقة بالموضوع و التي بقيت على شكل ذكريات الطفولة و ما بعدها، أحداث لحظناها في الوسط العائلي و منها ما لوحظ في حياة الحي و في الوسط المهني.

و بموازاة مع المُخبِرين الذين زودونا بقصص عن ترددهم على « ألطلبه» و تقديمهم للمبررات الحسنة التي أدّت بهم إلى ذل ك، اعتمدنا على ما أورده بعض من أفادونا بمعارفهم المتعلقة بالمعتقدات الشعبية و بعض الممارسات السحرية.

و شكلت الصداقة التي تربطنا بأحد «الطلبه» مصدر أساسي للمعلومات التي تمكنا من جمعها. و رغم كونه مخبرا متميّزا، فقد أكتفي بسرد أحداث حياته التعليمية في حفظ القرآن و ما ورد إليه عن أصحابه و طلبه آخرين و لكنه رفض ذكر الأدبيات التي يلتجأ إليها أثناء القيام بمهامه و حاولنا استخلاص ميزات التقنيات ال مستعملة من الأحاديث الطويلة و المتكررة التي كانت لنا معه . كما اعتمدنا في الصدد نفسه على طالب آخر و هو السي عبد السلام ،يقطن حي شتوان و يشتهر بن عامة أهل الحي بتردده على المغرب و ذلك للرسكلة.

و أما **الصعوبة** فمردها إلى طبيعة الموضوع و تفسير ذلك هو أن الالتجاء إلى «ألطلبه» له وجهين، فمن جهة يعتبر ه التصور الشعبي ضروريا وقادر على تحقيق المستحيل، و من جهة أخرى يشتبه في من يعتاد زيارتهم. و عليه يعتبر الحديث في هذا المجال بحث في أسرار خاصة مما يولد تخوفا عند المستجوَب . فخلافا لما اعتقدنا في البداية، استنادا إلى العديد من الأخبار المتعلقة بقضايا السحر لم نجد في الغالب إلا صمتا.

ويكمن العائق الثاني في عدم وجود مراجع تعرضت للموضوع بصفة مختصة حيث تطرقت له من خلال النظر في المعتقدات السحرية ذلك لأنّه ليس بالطرف الوحيد في هذا المحيط و لأن هذه المعتقدات و الممارسات توجد على شكل مجموعة معارف خاصة عند النّساء و متعلقة بمختلف مراحل دورة الحياة.

و لم توهن هذه الصعوبات من عزيمتنا و الإصرار على مواصلة البحث حيث أنها ذللت بفضل إرشادات و توجيهات أستاذي المشرف: **الأستاذ الدكتور عبد الجليل مرتاض** والتي كان يسديها عند الضرورة.

إن طبيعة الموضوع المدروس فرضت علينا تقسيم البحث الى خمسة فصول، بعد التقديم و ذكر أسباب اختيار الموضوع، و أهم ما يتعلق بالموضوع، لخصنا ما ذكره ابن خلدون في مقدمته مبرزين ما يبدو جديدا في الموضوع في الصيغة التي نتناوله بها. ثم صغنا إشكالية عامة تعقبها تقنيات البحث وأوردنا الإطار النظري الذي التزمنا به، فانتهينا إلى تعريف المصطلحات.

و قد رتبت الفصول الخمسة بحسب المضمون و الفرضيات المقدمة على النحو التالي: خصصنا الأول و الثاني و الثالث لتبيان العناصر المكونة لنسق التمثلات السحرية نظرا لأهمية العنصر الزمني و العنصر المكاني في نجاح العمليات السحرية فخصصنا فصلا لكل واحد منهما: تطرقنا في الأول إلى تمثل الزمن كونه عنصر من عناصر الذهنية السحرية، و في الثاني إلى تمثل

الفضاء فربطناه بفكرة الجن. و إن كانت أضرحة الأولياء تعتبر فضاء مقدسا يمكن إدراجه في الفصل الثاني إلا أننا تناولنا الظاهرة في فصل خاص حتى نبين كيف أن الممارسات الصوفية، وبالخصوص الزوايا ولدت فكرة الأولياء و التي أفرزت بدورها ظاهرة الطالب التي نعتبرها أثر منحرف. وتعرضنا في الفصل الرابع إلى قراءة الطالع أو الكهانة أي كل ما يتعلق باستشراف المستقبل. و لما كان « الطالب» متواجدا على شكل خيط أفقي في جميع عناصر البحث ارتأينا أن نخصه بالفصل الخامس فتناولنا تكوينه ثم وظائفه المختلفة، كمداوٍ ثم كمتدخلٍ في تسيير العملية الجنسية التي تأطرها العائلة و التي يظهر فيها النزاع كلوحة خلفية.

و في ختام هذا العمل يمكننا القول بأن الواقع الاجتماعي غني و معقد جدا و لم نهتدي إلى نظرية اجتماعية تحيط بكل جوانب هذا الواقع كشبكة متداخلة خيوطها. و قد يتوهم الباحث و يوهم القارئ في الخلط بين الواقع و النظرية المتبعة، فالنظرية ما هي إلا وجهة نظر و لكن ليست الواقع حيث أن الظاهرة المدروسة تقدم في حالة من النقاوة و قد خلّصت من كل ما قد يعلق بها. إن الباحث في العلوم الاجتماعية كتلك الشخصية في الحكايات العجيبة تجد أشياء لم تكن تبحث عنها و هنا يكون الباحث أمام حلين: فإما الإعراض عنها و إما إدراجها في البحث ولكن هذا الحل يصّعب من الوصول إلى التدقيق.

إن الموضوعية في دراسة المتعلقة بالثقافة ليست سهلة المنال ذلك أن إحداث قطيعة مع تصورات قديمة ليس هين. فعلى الباحث تسجيل الدراسة في إطار نظري للعلوم الاجتماعية مع كل ما يتطلبه هذا العمل من ابتعاد عن مرجعية أيديولوجية و الطموح إلى التعميم.

و لقد حاولنا في دراسة هذه الظاهرة الثقافية الربط بين بنية تفكيرية و بنيـــة اجتماعية أي بين صغة تفكير و تصرف و ما يحددها في التنظيم الاجتماعي، فوجود "الطالب" مستمد من معتقدات جلها سحري و البعض منها ديني، فسلطته ليست بهبة طبيعية بل إن المجتمع هو الذي يخولها له ليكون صمام الأمان لفئة تجد صعوبات في التلاؤم مع التنظيم الاجتماعي و المعايير التي يفرضها. "فالطالب" كمرآة عاكسة لذهنية سحرية لا يفسر وجوده إلا في علاقته مع التنظيم الاجتماعي للعملية الجنسية عبر مؤسسة العائلة و التي في النهاية ما هي إلا تسييرا للجسم على المستوى الفردي و إنتاج للأجساد على المستوى الاجتماعي و هذا ما يسمى البقاء.

و من خلال الفص الأول لهذه الدراسة بينا كيف يتمثل المعتقد الشعبي الوقت مبرزين العلاقة الوطيدة مع بعض الممارسات السحرية خاصة تلك المتعلقة بكل ما يمس الجنس، النسوي أساسا، فالطالب و مستخدميه يشتركون في هذه التمثلات.

و بينا في الفصل الثاني فيه البناء الاجتماعي للفضاء على أساس أن هذا الأخير نتاج اجتماعي، فوصلنا إلى ربط فكرة القداسة بهذه التصور مبينين أن قداسة الفضاء مرتبطة اشد الارتباط بكونها مأهولة بالأرواح العلوية المختلفة يتحاشه ا الناس و يقدمون لها القرابين المختلفة، و القربان هو يميز أساس فكرة المقدس.

و بالرغم من أن المعتقدات و الممارسات المرتبطة بظاهرة الأولياء كان بالإمكان إدراجها في فصل تمثل الفضاء في المعتقد الشعبي إلا أننا تناولناها بمفردها في الفصل الثالث فبينا أن هذه الظاهرة التي في أصلها وليدة التصوف أي أن فكرا دينيا امتاز به الخاصة تحول إلى دين شعبي يأخذ بعين الاعتبار هموم و تطلعات العامة منهم. و قد أفرزت ظاهرة الأولياء و المرابطين ظاهرة الطلبه و اعتبرنا ذلك أثرا منحرفا و ميزة الأثر المنحرف أنه يشكل ظاهرة غير مقصودة.

و تابعنا في الفصل الرابع نقطة أخرى يشترك فيه الطالب مع مستخدميه و هي استشراف المستقبل و الاطلاع على الأسرار الغبية و كانت هذه الفكرة سائدة في الفكر الصوفي مرد ذلك إلى خصائص طبيعية أو تحكم في تقنيات. و بينا أن الطالب يلبي تلك الرغبة الطبيعية في الإنسان المنبعثة من تخوفه من المستقبل و تجذر فكرة البخت فيه.

و كان لازما ربط جميع المعطيات المحصل عليها و التي اعتبرناها عناصر النسق السحري الديني لنصل غالى تأويل يأخذ بعين الاعتبار هذه العناصر انتهينا إلى ربط هذه الظاهرة بأحد الأنساق الاجتماعية و هو النسق العائلي و خلصنا إلى أن الطالب وسيلة تستعمل في إطار المنافسة التي تميز الاستراتجيات العائلية. إن " الطلبه " عنصر من النسق السحري الديني لا يمكن فهمه إلا في ارتباطه مع النسق القرابة. يمكننا الطالب من إدراك التمثلات الجماعية للمقدس و التي يتقاسمها مع مستخدميه، و من جهة أخرى فهم كيف يسمح بتوافق بين حس المقدس، المقدس الشعبي و بالتالي أخلاقي، و الحس العملي.

و بناء على فصول هذه الدراسة يمكننا القول ان الفرضيات التي وضعناها قد لقيت ما يعزز صحتها على ارض الواقع من خلال المعايشة و ما ورد إلينا من أخبار شفوية

و أخيرا يمكنني القول بأن ما حققته هذه الدراسة هو الوصول إلى وضع اللبنات الأولى لبناء موضوع دراسة مستقل بذاته و بمنظور يتجاوز النظرة الجزئية

ملخص

إن "الطالب" شخصية تمكننا من تناول التمثلات الجماعية للمقدس و التي يشارك زبائنه فيها و من جهة أخرى يمكننا من فهم كيف يوقف بين حس عملي و حس مقدس (المقدس الشعبي) و بالتال ي أخلاقي. أننا نتساءل عن ما إذا لم يكن "الطالب" ذلك الموظف الاجتماعي الذي يمأسسه المجتمع والذي لا يجد في ذاته منبع سلطانه كما كان يقول هوبير و موس و انطلاقا من ذلك نريد إبراز الطابع ألتنازعي، كلوحة خلفية، للاستراتيجيات الزوجية و التي لا يشكل فيها سوى حلا مؤقتا.

الكلمات المفتاحية: "الطالب"، الدين، الذهنية السحرية، المقدس، التمثلات، الأولياء،

RESUME : Le Taleb nous permet d'appréhender les représentations collectives du sacré qu'ils partagent avec ses clients, et par ailleurs comprendre comment il concilie sens pratique et sens sacré (un sacré populaire) et par conséquent morale. Nous nous demandons si le taleb n'est pas ce fonctionnaire que la société institue et qui ne trouve pas en lui-même la source de son pouvoir, comme disaient Hubert et Mauss. nous mettre en évidence le caractère conflictuelle, comme arrière plan, des stratégies matrimoniales dans lesquelles le Taleb n'est qu'une solution provisoire.

Mots clé : religion, mentalité magique, sacré, profane, représentations, les saints

Abstract

The Taleb allows us to apprehend the collective representations of the sacred that he shares with his customers, and also to understand how he reconciles the foncional practices with the popular sacred or morale. We wonder clarifying the Taleb's role within the social institution that does not the source of his magical power, and thereby put in evidence the conflict, as background of marriage in which the Taleb is only a temporary solution.

Key words: religion, magic mentality, holy, profane, representations, The Saint